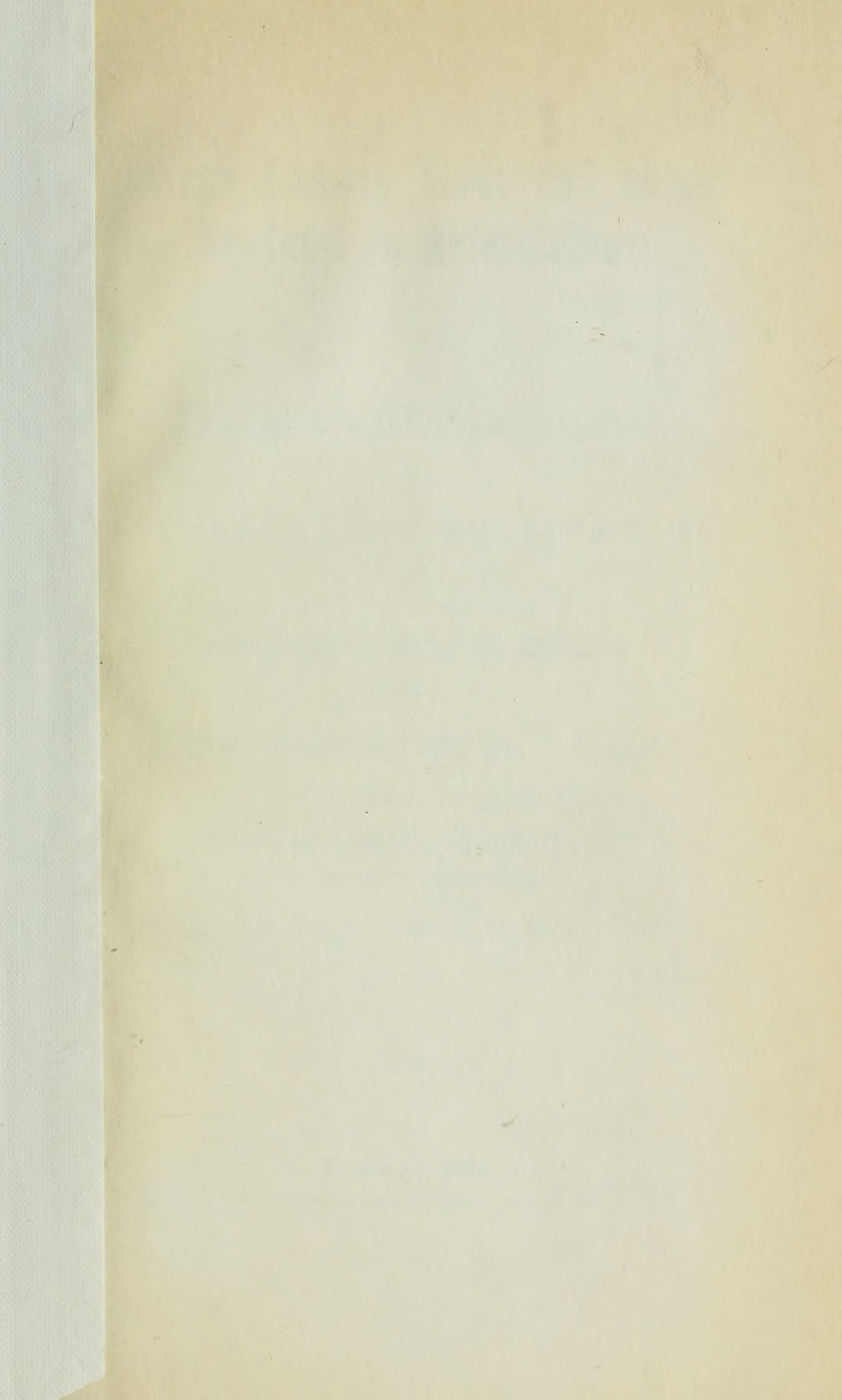
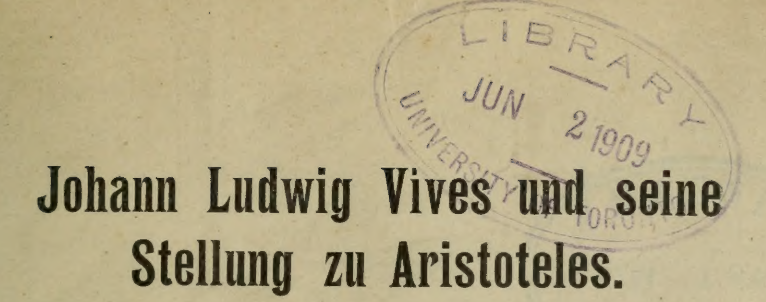


Kater, Theodor Gustav Adolf
Johann Ludwig Vives und
seine Stellung zu Aristoteles









Johann Ludwig Vives und seine Stellung zu Aristoteles.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität zu Erlangen

vorgelegt von

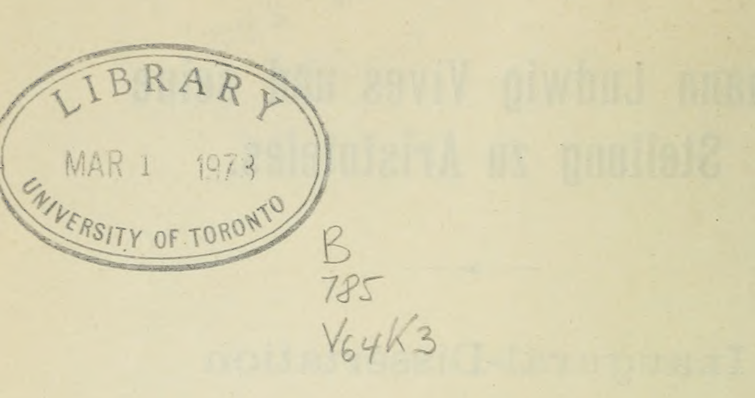
Theodor Gustav Adolf Kater

aus Paderborn in Westfalen.

Tag der mündlichen Prüfung: 24. Februar 1908.

Erlangen 1908.

Druck der Universitäts-Buchdruckerei von E. Th. Jacob



Dekan: Herr Universitätsprofessor Dr. Hensel.

Referent: Herr Universitätsprofessor Dr. Roemer.

Seiner teuren Mutter

Clara Kater, geb. Nölting,

mit den Gefühlen herzlicher Dankbarkeit
und inniger Liebe

gewidmet

vom **Verfasser.**

Inhaltsübersicht.

Motto: Die grossen Männer der Vergangenheit sind nicht unsere Herren, sondern unsere Führer.

Johann Ludwig Vives[1]), geboren am 6. März 1492 zu Valencia und gestorben am 6. Mai 1540 zu Brügge, ist nicht nur für die Geistes- und Kulturgeschichte Spaniens ein „doctrinae columen decusque vitae"[2]), sondern für die Wissenschaft überhaupt. Sein an Kenntnissen und Erfahrungen so reiches Leben stellte er ganz in den Dienst der wissenschaftlichen Bestrebungen seiner Zeit und gab ihnen nach den verschiedensten Seiten hin kräftige Impulse neuen Gedeihens, so dass wir Vives ohne Zweifel unter die bedeutendsten Männer des 16. Jahrhunderts einreihen dürfen[3]). Der in Valencia genossene Schulunterricht und die 1508 erfolgte Übersiedelung nach Paris führte den jungen Spanier zunächst zum Scholastizismus hin, dessen eifriger Anhänger er eine Zeit lang wurde. Vom Jahre 1514 an bemerken wir jedoch bei ihm eine zunehmende und sich schliesslich bis zum Hass steigernde Abneigung gegen jenen mittelalterlichen Schulbetrieb, bis er sich 1516 an den damals so berühmten Gelehrten Erasmus von Rotterdam[4]), den Haupt-

1) Sein Vater gehörte dem vornehmen spanischen Adelsgeschlechte der Vives del Vergel an; auch seine Mutter Blanca Vives geb. March war von angesehener Herkunft 2) Worte auf dem Vives zu Ehren errichteten Tumulus. 3) Eine hervorragende Würdigung der Bedeutung des Vives erhielten wir in den letzten Jahren in der bahnbrechenden Arbeit des Philosophen A. Lange in Schmid's Enzyklopädie des Erziehungs- und Unterrichtswesens Band IX. 4) Geb. 1467 zu Rotterdam, gest. 1536 zu Basel; bekannt sind seine hohen philologischen Verdienste um die griechische Sprache.

repräsentanten der klassischen Bildung in jener Zeit, anschloss und dadurch völlig zum Humanismus bekehrt wurde. Mit Vives trat in die Reihen der Humanisten ein Mann, der wie nur wenige befähigt war, der neuen wissenschaftlichen Methode zum Siege zu verhelfen. Wie eine Verkörperung der Harmonie mutet uns das Leben dieses Mannes an, eines Gelehrten, der die Mannigfaltigkeit hoher geistiger Werte in der Einheit seiner Person zusammenfasste: Beinahe in gleicher Weise hervorragend als Pädagoge, Philosoph, Theologe, Philologe und Jurist besass unser Denker in allen theoretischen Fragen eine seltene Schärfe des Urteils und ein feines Verständnis für die Aufgaben des praktischen Lebens. Eine ihn vor allem auszeichnende Freiheit von altüberlieferten Vorurteilen befähigte ihn, „überall der blinden Autorität und dem Schlendrian entgegenzutreten und die fruchtbaren Felder der Forschung nachzuweisen[1]". Dazu hatte ihn sein eigentümlicher Werdegang in gleich gründlicher Weise mit der Scholastik und dem Humanismus bekannt gemacht und ihn so für die wissenschaftlichen Kämpfe seiner Zeit vorzüglich ausgerüstet. Die Beobachtung, dass die Wissenschaften bald der völligen Corruption anheimfallen würden, falls keine Wandlung einträte, hatte den Pädagogen dem Humanismus zugeführt, nicht, was so vielfach in damaliger Zeit der Fall war, eine schwankende Glaubensstellung, wie er denn auch stets ein frommer Christ und ein treuer Sohn seiner Kirche blieb. Kaum dem Jünglingsalter entwachsen, zog er schon mit seiner Schrift „In Pseudodialecticos" [2]) gegen die dialektischen Klopffechtereien der Scholastiker zu Felde; den von den Humanisten so eifrig gepflegten rhetorischen Studien widmete auch Vives seine Aufmerksamkeit, und in seinen „Declamationes" [3]) haben wir eine Frucht dieser Bestrebungen. Die vollständig unter dem Bann der Tradition stehende Psychologie emanzipierte er[4])

1) Lange a. a. O. S. 777. 2) Vom Jahre 1519. 3) Aus den Jahren 1519—21. 4) Vives lenkt als Psychologe sein Augenmerk nicht so sehr auf das Wesen als vielmehr auf die Zustände und Tätigkeiten der Seele; man hat ihn darum als den Vater der em-

und verschaffte ihr in seinem Werke „De anima et vita"[1]) eine neue Grundlage. Aber auch die religiösen und sozialen Probleme seiner Zeit beschäftigten ihn lebhaft. Das soziale Interesse bezeugt uns seine Schrift „De subventione pauperum"[2]), worin er zuerst die Armenpflege dem Staate zuweist. Der Verteidigung der christlichen Religion verdankt sein Werk „De veritate fidei christianae"[3]) die Entstehung, im „Christi triumphus"[4]) feiert er den göttlichen Erlöser und als warmer Freund des politischen und religiösen Friedens ermahnt er in „De Europae dissidiis et bello Turcico"[5]) alle christlichen Nationen zum gegenseitigen Zusammenschluss. Somit bietet uns Vives' vielseitige Wirksamkeit ein farbenreiches Bild mannigfaltigster Bestrebungen, aber dennoch entbehrt es der harmonischen Einheit nicht; vielmehr laufen alle Fäden seines wissenschaftlichen Lebens in seiner Pädagogik zusammen und bilden hier ein fein-durchdachtes System. Darum möchten wir Heine zustimmen, wenn er sagt[6]): „Vives ist es gewesen, der fast hundert Jahre vor Baco gegenüber der mittelalterlichen Behandlung der Wissenschaften eine methodischere, auf den Begriff der Einheit hinzielende Einteilung und Behandlung derselben versucht hat." Diese systematische und pädagogisch so bedeutsame Darstellung der Wissenschaften, die Vives in seinem 1531 erschienenen, gross angelegten Hauptwerke „De Disciplinis"[7]) niedergelegt hat, bildet gleichsam das Gesamtresultat und Vermächtnis seines Lebens; ausserdem hat er uns noch besonders in seinen „De ratione studii

---

pirischen Psychologie bezeichnet. Vergl. zu Vives' Psychologie die Erlanger Dissertation von Gerh. Hoppe. 1901. Die Affektenlehre des Pädagogen hat R. Rade, Münster 1893, behandelt. 1) Vom Jahre 1538. 2) Vom Jahre 1525. 3) Vom Jahre 1540. 4) Vom Jahre 1514. 5) Vom Jahre 1526. 6) „Joh. Ludw. Vives' Ausgewählte pädagogische Schriften," übersetzt von Rudolf Heine. Sammlung der „Pädagogischen Klassiker", Band XVI. S. V. 7) Es besteht aus 3 Teilen, deren erster die sieben Bücher „de causis corruptarum artium", deren zweiter die fünf Bücher „de tradendis disciplinis" und deren dritter Teil eine Sammlung „logisch-metaphysischer Abhandlungen" enthält.

puerilis epistolae"[1]) und in seiner Schrift „De institutione feminae christianae"[2]) pädagogisch-hervorragende Anweisungen und Ratschläge[3]) hinterlassen und uns so einen genauen Einblick in seine pädagogisch-wissenschaftlichen Überzeugungen ermöglicht. Obgleich Vives sich verschiedentlich auch praktisch als Pädagoge betätigt und hier — besonders als Erzieher der Prinzessin Maria, der Tochter Heinrich VIII. von England, — gute Erfolge erzielt hat, so liegt doch der Schwerpunkt seiner pädagogischen Bedeutung vor allem in dem, was er als Theoretiker geleistet hat. Und gerade hier füllte er in seiner Zeit eine grosse Lücke aus und machte sich um den Aufschwung des so vernachlässigten Schul- und Unterrichtswesens sehr verdient. Der Muttersprache verschaffte er wieder einen Platz im Unterricht, betonte den hohen Wert der Geschichte, der griechischen und lateinischen Sprache, machte die Anschauung zum Fundament der Unterweisung und forderte staatlich-besoldete und moralisch-hochstehende Lehrer für die Erziehung der Jugend: den im Unterricht behandelten Wissenschaften wandte der weitblickende Pädagoge sein ganzes Interesse zu und suchte sie prüfend und sichtend wieder zu Ehren zu bringen. Bei dieser kritisierenden Arbeit, die eine Hauptaufgabe seines Lebens wurde, leitete ihn die Überzeugung, dass das Ziel aller Erziehung die christliche Weltanschauung sein müsse und dass man dieses pädagogische Ideal nur mit Hilfe der Ethik und Psychologie erreichen könne. Mit diesen pädagogischen Prinzipien trat Vives nun an die wissenschaftlichen Bestrebungen seiner Zeit heran und suchte den grossen Kämpfen gegenüber, die sich hier abspielten, die richtige Stellung zu gewinnen.

Es war eine merkwürdige Zeit[4]), in der Vives lebte,

1) Vom Jahre 1523. 2) Vom Jahre 1523. 3) Vergl. hierzu die Dissertation von J. L. Bohlen: Die Abhängigkeit des Pädagogen J. A Comenius von seinen Vorgängern, Erlangen 1906, worin der Verfasser der Pädagogik des Vives hohe Anerkennung zollt. 4) Vergl. Otto Kaemmel: Geschichte des deutschen Schulwesen im Übergange vom Mittelalter zur Neuzeit. Leipzig 1882.

eine Periode des Kampfes der verschiedensten Strömungen und Richtungen des wissenschaftlichen Lebens. Das Mittelalter mit all seinen besonderen Interessen und beherrschenden Tendenzen ging zur Neige, und eine neue Zeit brach sich kämpfend Bahn; so begegneten sich zwei Zeitalter und rangen um ihre Existenz. Die beherrschende Macht des Mittelalters war die Kirche in religiöser, politischer und sozialer Beziehung, wie überhaupt in allen kulturellen Fragen; sie überwachte und leitete alle wissenschaftlichen Bestrebungen und beherrschte das gesamte höhere Erziehungs- und Unterrichtswesen. Hierbei übte nun auch der antike Geist, der vor allem in den aristotelischen Schriften damals in das Abendland eingezogen war, massgebenden Einfluss. Nach verschiedenen zaghaften Versuchen hatte die Kirche im Laufe des Mittelalters die Schriften des antiken Denkers als Quelle weltlicher Wissenschaft für die Universitäten zugelassen, da sie die Werke des griechischen Philosophen nicht nur für eine Fundgrube der Gelehrsamkeit hielt, sondern bei Aristoteles auch die Formen für ein den Ansprüchen der Wissenschaft genügendes kirchliches Lehrsystem fand. So wurden die Schriften des Stagiriten, zunächst in lateinischen Übersetzungen, allmählich alle im Abendlande rezipiert und bildeten die Grundlage für die gesamte wissenschaftliche Arbeit des Mittelalters; die Gelehrten studierten mit grossem Eifer die Philosophie des grossen Peripatetikers und schrieben zu seinen Büchern zahlreiche Commentare. Auf allen Universitäten wehte aristotelischer Geist und rief mit der Zeit die Scholastik hervor, die das ganze Mittelalter hindurch fortan die Führerin des geistigen Lebens wurde; als dann zu Begin des 13. Jahrhunderts noch manche bis dahin unbekannte Schriften[1]) des griechischen Weisen durch die Vermittlung der Araber, besonders des Averroes[2]), nach Europa kamen, gelangte der Aristotelismus

---

1) Besonders die physischen, metaphysischen und ethischen Bücher. 2) Geb. 1126 in Cordowa in Spanien, gest. 1198, ein sehr scharfsinniger arabischer Philosoph, der die Philosophie des Aristoteles durch zahlreiche Commentare verbreitete.

zu immer höherem Ansehen. Die aristotelische Doktrin wurde, wenn auch in manchen Punkten umgedeutet, als die wahre Philosophie angesehen und bildete den beherrschenden Mittelpunkt der Wissenschaft; man pflegte den griechischen Denker als „praecursor Christi in naturalibus“ neben Johannes den Täufer als den „praecursor Christi in gratuitis“ zu stellen, zitierte ihn in der damaligen Literatur vielfach nur noch als „Philosophus“ und sah in dem „ne quid contra Aristotelem“ ein Axiom. Dass bei diesem Abhängigkeitsverhältnis zu dem Stagiriten von einem nennenswerten Fortschritt in der Wissenschaft kaum die Rede sein konnte, man vielmehr bei der aneignenden Verarbeitung oder einer Umbildung der aristotelischen Gedanken stehen bleiben musste, liegt auf der Hand. Auch vollzog sich letztere nicht immer in einwandfreier Weise; das zeigt z. B. ein Blick auf die Umgestaltung, welche die Logik des Philosophen damals erfuhr. Man erging sich an vielen Universitäten, namentlich aber in Paris, wo es Vives selbst während seiner Studienzeit kennen gelernt hatte, in unfruchtbaren Klopffechtereien und sophistischen Spitzfindigkeiten und bildete eine durchaus formalistische Logik aus, indem man von allen Denkinhalten abstrahierte. Andere Disciplinen wurden beinahe in allen Punkten unverändert übernommen; so verfuhren die Scholastiker z. B. mit der aristotelischen Physik, in der die meisten von ihnen den Höhepunkt naturwissenschaftlicher Erkenntnis erblickten. Darum ging das naturwissenschaftliche Studium damals zumeist darin auf, dass man sich aus den aristotelischen Schriften die physikalischen Kenntnisse erholte, ohne sich eigentlich der Beobachtung der Natur zu widmen; viele beruhigten sich eben damit, dass der griechische Philosoph alles Wissenswerte in seiner Physik mitgeteilt habe, und machten darum kaum den Versuch zu eigener Forschung und Empirie[1]). Auch

1) Gleichwohl wäre es den Tatsachen nicht entsprechend, wollte man der Scholastik jede positive Leistung auf dem Gebiete der empirischen Naturwissenschaft absprechen. Schon die Werke eines Albertus Magnus und Thomas von Aquino zeigen über-

die Theologie knüpfte an Aristoteles an: seinen Gottesbegriff machte sie zur Unterlage für ein theologisches Lehrsystem und suchte die Ethik des Stagiriten mit der des Christentums in Einklang zu bringen.

So stand es auf dem Gebiete der Wissenschaft, als gegen die Mitte des 15. Jahrhunderts die Wiedergeburt des klassischen Altertums eine neue Zeit heraufführte; viele längst vergessene Philosopheme wurden wieder lebendig[1]), und die grosse Flutwelle der antiken Wissenschaft überströmte die abendländische Welt. In Kunst, Literatur und Wissenschaft kehrte man zu den antiken Vorbildern zurück, um sich nun auch die Kulturwerte der griechisch-römischen Welt, die man bis dahin zu wenig beachtet hatte, völlig anzueignen[2]). Die lateinische und griechische Sprache bildete sich von neuem an den immer mehr bekannt werdenden Originalen und förderte so das Studium der antiken Schriften; dadurch gewannen auch die Werke des Aristoteles, die nun in griechischen Texten gelesen wurden, an allgemeinem Interesse und wurden in zahlreichen, verständlichen Ausgaben verbreitet. Aber die Renaissance brachte auch einen rivalisierenden Kampf zwischen den verschiedenen Systemen mit sich; namentlich trat der erneuerte Platonismus dem Aristotelismus entgegen und tat ihm nicht geringen Eintrag. Andere Gelehrte hingegen wandten ihr Interesse besonders den rhetorischen Erzeugnissen der Römer zu und lehnten

raschende Ansätze zu induktiver Behandlung der Natur; Albert z. B. stellt Untersuchungen an über die Befruchtung der Fische (De animalibus ed. Jammy t. VI p. 177), und Thomas erklärt das Licht bereits als Bewegungserscheinung (Quaest. disp. de Potent. qu. 5. art. 8). Bei diesen Forschungen betrachteten auch sie Aristoteles als Basis, gingen aber doch schon erheblich über den Stagiriten hinaus. Im grossen und ganzen tritt jedoch in der Scholastik der empirische Betrieb der Naturwissenschaften noch wenig hervor: Das Mittelalter war eben im wesentlichen theologisch und philosophisch interessiert. 1) Neben den Aristotelikern gab es jetzt wieder Platoniker, Pythagoräer, Ciceronianer u. s. w. 2) Vergl. hierzu die Darstellung in: Fr. Paulsen, Gesch. des Gelehrten Unterrichts 1. Band 1896.

sich mehr oder weniger an Cicero oder Quintilian[1]) an, indem sie überall den ästhetischen Massstab anlegten und in der Rhetorik das höchste Bildungsziel erblickten. Ihr Streben ging vor allem dahin, die Wissenschaft auf die gefällige Betrachtung des rein Menschlichen zu lenken, wie es sich ihnen in den formvollendeten Gestaltungen des Altertums darbot; zumeist verachteten sie die Schranken, die das staatliche, kirchliche und soziale Leben unter den Völkern aufgerichtet hatte, und traten mit ihrer „humanistischen“ Weltanschauung der mittelalterlichen Scholastik entgegen.

In diesen hochbedeutsamen Zeitabschnitt, wo ein neues Ferment in die geistige Entwicklung eintrat, fällt nun die Wirksamkeit des Vives; bei dem regen Interesse, das er dem Kampfe zwischen Scholastik und Humanismus entgegenbrachte, kann es nicht wundernehmen, dass auch er zu Aristoteles Stellung nahm, der ja infolge der Neubelebung der Sprachen auf die damalige Zeit umso höhere Anziehungskraft hatte. Wenn auch in seinen zahlreichen Schriften zerstreut, finden sich doch Urteile genug, die uns instandsetzen, das Verhältnis des Vives zu Aristoteles zu ermitteln. In den bis jetzt vorhandenen Darstellungen[2]) der Pädagogik des Vives ist auf diese Frage nur andeutungsweise hingewiesen worden; auch liefern die sonst über Vives erschienenen Schriften keine ausführlicheren Beiträge zur Lösung dieses Problems; und doch dürfte gerade seine Stellung zu Aristoteles von weitgehenderem wissenschaftlichen Interesse sein, umso mehr, als sein so reiches Leben in eine für die Geisteswissenschaften so bedeutungsvolle Epoche fällt.

---

1) Wie an Aristoteles, so hat Vives, obgleich Humanist, auch an Quintilian Kritik geübt; so sehr er seinen Erziehungstheorien huldigt, so wenig stimmt er seinen rhetorischen Anschauungen zu; das von dem römischen Rhetor aufgestellte Ideal, den vollkommenen Menschen im vollkommenen Redner zu erblicken, hat er abgelehnt und gegen die von den Humanisten im Anschluss an Quintilian betriebene Vielwisserei energisch Front gemacht. 2) A. Lange in Schmid's „Enzyklopädie des Erziehungs- und Unterrichtswesens“ Band IX. S. 776 ff.; Wychgram und Heine in der Sammlung der „Pädagogischen Klassiker“ Band XIV. und XVI.

Die Lösung unserer Aufgabe erfordert es, dass wir zunächst das Selbstzeugnis des Pädagogen über seine Stellung zu Aristoteles vernehmen und dann in einem zweiten Teile zu einer Würdigung des Vives'schen Standpunktes übergehen [1]).

Das Verhältnis des Vives zu Aristoteles lernen wir kennen aus dem, was er über die Person und Darstellungsweise, die Gotteslehre, die Ethik, die Physik, die Rhetorik und die Logik des antiken Denkers gesagt hat.

I. Teil.

Das Selbstzeugnis des Vives über seine Stellung zu Aristoteles.

Cap. I. Seine Stellung zu der Person und Darstellungsweise des Aristoteles.

Dass Vives dem Stagiriten eine hohe wissenschaftliche Bedeutung einräumt, zeigen all die rühmenden Prädikate, mit denen er seinen Namen schmückt. Wiederholt nennt er ihn den „philosophus ingeniosissimus“ [2]), den „illustrissimus ac certissimus scriptor“ [3]); den „gravis in primis auctor“ [4]), den „philosophorum omnium princeps et facile sapientissimus“ [5]) und einen „vir divino ingenio, indefesso et singulari“ [6]); ja, er hält es sogar für unnötig, dem Namen des Aristoteles noch das Attribut „philosophus acutissimus“ [7]) beizufügen, weil „Aristoteles inter artium praecepta tra-

---

1) Der Untersuchung liegt die 8 Foliobände umfassende Valentiner Gesamtausgabe von Gregor Majans zugrunde, die unter dem Titel „Joannis Ludovici Vivis Valentini opera. Valentiae 1782—1790“ erschien. Die 1555 unter dem Titel „J. L. Vivis Valentini opera“ in zwei Foliobänden zu Basel edierte Gesamtausgabe ist kaum zu benutzen, da sie wichtige Schriften des Pädagogen, so vor allem seine „De Aristotelis operibus censura“, nicht enthält und an Druckfehlern überreich ist. 2) Vivis opera. Tomus IV. S. 111. 3) Tom. VI. S. 42. 4) Tom. VI. S. 14. 5) Tom. II. S. 1. 6) Tom. III S. 47. 7) Tom. II. S. 286.

dentes reliquos omnes non secus antecelluit quam sidera omnia sol"[1]) und „quia in tanta claritudine nominum superflua sunt illa"[2]). Voll Bewunderung sagt der Pädagoge darum: „Priscorum artis auctorum primum, ut in omni artium humanarum genere, Aristotelem merito posuerim"[3]) und: „Mihi nullum videtur fuisse ingenium Aristotelico praestantius"[4]). Diese Hochschätzung beruht auf den vielen Vorzügen, die Vives an dem Stagiriten hervorheben kann; denn Aristoteles gehört zu denen, „qui omnia studia maximis ingeniis animadverterunt atque observarunt"[5]), „qui vel natura sua, vel arte celeriter discurrunt, et recte colligunt, et solerter conjectant et cuiusque rei ultimam originem dextre investigant"[6]).

Weiterhin weist Vives auf die rednerische Gewandtheit des Philosophen hin: „Quis et Aristotelem praestantissimum oratorem fuisse ignorat?"[7]). Für die ratio dicendi und die ornamenta orationis betrachtet er Aristoteles, den „magnus tradendarum artium et ingeniosus cum primis artifex"[8]), zumeist als Vorbild, weil die aristotelische Diktion einen „color quidam naturalis, sanguine diffusus, non fuco illitus"[9]) zeige und „verba rebus coniunctissima et aptissima, nec unquam deficientia"[10]) anwende. Einen anderen Vorzug sieht Vives in der „Aristotelis in dicendo parsimonia"[11]), wodurch er „valde consuluit memoriae discentium, ne in retinendis necessariis multum laboris suscipiant"[12]); darum empfiehlt er den Stagiriten hierin zur Nachahmung, wenn er auch vor allzu gedrängter Darstellungsweise warnt: „Hunc artium praeceptores imitentur, etsi nolim eos ubique adeo esse pauciloquos, ac praecisos, nam ille in eo videtur mihi esse quandoque immodicus, non enim, quantum satis est, dicit, nec respirare atque interquiescere sinit lectorem, sed si paullulum modo oscitaverit, praetervolat magno dispendio intelligentiae"[13]).

1) Tom. VI. S. 64. 2) Tom II. S. 286. 3) Tom. VI. S. 114. 4) Tom. III. S. 25. 5) Tom. I. S. 174. 6) Tom. III. S. 374. 7) Tom II. S. 85. 8) Tom. II. S. 92. 9) Tom II. S. 137. 10) Tom. II. S. 112. 11) Tom. II. S. 113. 12) Tom. II. S. 227. 13) Tom. II. S. 228.

In vielen Punkten hat Aristoteles für den Spanier gleichsam autoritative Bedeutung. Wenn Vives seine philosophischen Studien bisweilen verlässt und sich den Musen widmet, hierfür aber vielfach bei seinen Zeitgenossen kein Verständnis findet, so beruhigt er sich damit, hier den antiken Philosophen auf seiner Seite zu haben: „Ego vero cum Aristotelem habeam tantae rei auctorem, non dubitabo severitati meorum studiorum remissiones has animi perincundas admiscere“ [1]; und als er seine „Praelectio in Georgica Vergilii“ herausgibt, schreibt er [2]: „Neque enim absurdum prorsus est philosophum ex tetrica illa disciplina ad blandiores Musas animi gratia interdum descendere, quod eo facio et saepius et audacius, quoniam sum ex ea philosophia, cuius princeps de poetica scripsit arte“ [3].

Neben diesen Lichtseiten entdeckt Vives an Aristoteles aber auch dunkle Schatten, auf die er bei seiner hohen Verehrung für den griechischen Philosophen aber nur ungern hinweist; das bezeugen jene Worte, die er seinem Hauptwerke „De disciplinis“ vorausschickt: „In hoc opere multa fuerunt mihi contra priscos auctores disputanda, non omnes quidem, sed receptos solum et diutius consensu approbatos; hic me ipsum, si qua est fides, suscepti huius mei saepenumero puduit, et confidentiam ipse meam damno, qui scriptoribus aevo consecratis audeam repugnare, Aristoteli in primis, cuius ego in humanis artibus ingenium, industriam, diligentiam, judicium, unice praeter ceteros et admiror et suscipio“ [4]. Und wie Vives alles darauf ankommt, um jeden Preis den Vorwurf der Voreingenommenheit oder der Abneigung gegen Aristoteles von sich fern zu halten, zeigt folgender Ausspruch: „Ego cum Aristotelem tam multa in lucem protulisse video, nonnulla vero parum exculta atque

---

1) Tom. II. S. 1. 2) Tom. IV. S. 2. 3) Zu diesem Ausspruch, in dem sich Vives direkt als einen Schüler des Aristoteles bezeichnet, bemerkt Gregorius Majansius, der Herausgeber der Werke unseres Denkers, auf S. 34 der sämtlichen Werken vorgedruckten Einleitung: „Tunc temporis (gemeint ist das Jahr 1518) Vives adhuc stipendia merebatur sub Aristotele.“ 4) Tom. VI. S. 6.

expurgata, non aliter eum admiror quam diligentem aliquem auri et argenti effossorem, qui massas ingentes magna vi brachiorum eruerit e venis terrae; ignosco autem quod homo unus non omnia tam multa, tam varia, tam difficilia, quae eruerat, coxerit, ac repurgarit; non potest obire unus, quae vix centum praestiterint: multo minus miror Aristotelem contraria interdum sentire; quis est cui non id cotidie contingat in plurimis? Quae sunt a me dicta, ne quis putet vel me male de Aristotelis ingenio et doctrina sentire propter lapsus aliquot, cum labi sit fere proprium mortalitatis nostrae, vel auctorem esse cuiquam ut tantae magnitudini inventorum, tantae utilitati, ac beneficio artium ac disciplinarum omnium, sit ingratus“ [1]).

Nicht wenige Fehler und Mängel sind es, die Vives an der Person und Darstellungsweise des Aristoteles zu tadeln hat. Zunächst bezichtigt er ihn der Eigenliebe und Disputiersucht; der Stagirit gehört zu jenen Männern, die „bellissime sibi placent, in alios difficillimi, atque inexorabiles, sui mirum in modum indulgentes, ut ab aliis exigant in quibuscunque demonstrationem et energiam conclusionis, ipsi, sua vel tenuiter fulta, pro firmissimis postulent accipi“ [2]); denn: „Aristoteli nulla veterum philosophorum ratio ad sua ipsorum confirmanda sufficit, ipsi ad sua, quaelibet, vel ad illos confutandos“ [3]). Ja, die Selbstgefälligkeit des eigenen Urteils ist nach Vives bei dem antiken Philosophen so gross, dass er ihn sogar zu denen rechnen zu müssen meint, die „in iis tamen, quae probant, saepe rationi assentiantur levi, atque infirmae, vel unicae auctoritati eius, cui sunt adiurati“ [4])! Jene grosse Leichtgläubigkeit des Stagiriten gegenüber anerkannten Autoritäten brachte es nach dem Pädagogen nicht nur mit sich, dass „eum piguit in fulgorem veritatis intente aspicere, eos qui dicebantur aspexisse est secutus“ [5]), sondern hat auch die Veranlassung dazu gegeben, dass Aristoteles „ipse in quibusdam secum pugnat, ut necesse sit ex duobus contrariis alterutrum esse falsum“ [6]).

---

1) Tom. VI. S. 36 u. 37. 2) Tom. VI. S. 183. 3) Tom. VI. S. 183. 4) Tom. VI. S. 347. 5) Tom. VI. S. 37. 6) Tom. VI. S. 186.

Darum zählt der Kritiker den Philosophen zu denen, die „ex varietate sententiarum, atque opinionum, magnam in animum quoque varietatem atque inconstantiam trahunt, ut alias alia sentiant, atque adeo contraria“ [1]).

Aber selbst den Vorwurf der absichtlichen Täuschung kann der Pädagoge dem Aristoteles nicht ersparen: „Aristoteles non ubique narrat fideliter, nam invertit adversorum vel sensa vel verba, nec satis valide confutat, et ex suis ipsius principiis illos refellit“ [2]). Weiterhin ist der Philosoph „in definiendo vafer et occultus, adeo ut pleraque sint idcirco in eius philosophia incerta et perplexa, parum etiam vera, dum magis curat, quem in modum reprehensionem excludat, quam ut asserat verum“ [3]).

Ferner hält Vives den Stagiriten für ruhmsüchtig und gibt deshalb dem Wunsche Ausdruck: „Utinam Aristoteles in gloria expetenda fuisset paullo moderatior“ [4])! Ja, der Kritiker bedauert jene Ruhmbegierde des griechischen Philosophen besonders deshalb, weil sie schuld daran sei, dass Aristoteles, obgleich er doch „potuisset nobis relinquere multa a priscis sapientiae studiosis acute et prudenter excogitata“ [5]), uns nun bedeutende Ergebnisse seiner Vorgänger entweder überhaupt nicht oder nur entstellt mitgeteilt habe; denn: „Aristoteles, ut indefesso illo suo studio omnes, quotquot ante se aliquid scripserant, evolverat, legerat, excusserat, ita neminem praeterivit, quem non carperet, ratus tantum in se derivaturum gloriae, quantum aliis omnibus ademisset, tamquam sublimior esset ceteris, acutiusque ac longius prospiceret. Carpit quidem plerumque merito, in quo ingentem meretur laudem quod falsas aliorum opinationes tamquam periculosa loca indicarit, sed nonnunquam affectate, interdum non citra calumniam, in quo eum multi incesserunt“ [6]).

Besonders macht der Kritiker dem Stagiriten aber seine dunkle Ausdrucksweise zum Vorwurf: „De aliis auctoribus minus fortasse fuerit quam de Aristotele querendum“ [7]); die Haupthindernisse für das Verständnis seiner Schriften sieht

---

1) Tom. VI. S. 183. 2) Tom. VI. S. 348. 3) Tom. VI. S. 190. 4) Tom. VI. S. 34. 5) Ibid. 6) Tom. VI. S. 34. 7) Tom. VI. S. 31.

Vives in der „locutio astricta et ex brevitate obscura“[1]) und in den „immodicae subtilitates, quibus Aristoteles plerumque non exacuit ingenia, sed perturbat, et frangit, tenebrasque et hallucinationem induxit aciei mentis, dum conatur minutias quasdam tenuissimas ostendere, et inutiles per se, et quae intentionem obtutus ingenii subterfungant, ac frustrentur“[2]). Diese Unklarheit, die uns „Aristotelem timidiorem effecit ad eloquendum quae sentiret“[3]), bedauert der Pädagoge nur um so mehr, als gerade die aristotelischen Schriften sonst für die Wissenschaft in so hohem Grade geeignet sind: „Aristoteles vero quaecunque suscepit tractanda, in artis formam ac faciem redegit; sparsa collegit, congesta digessit, confusa distinxit, obscuris attulit lumen, omnia ita reddidit concinna et apta, ut percipi facile ac teneri queant magno cum fructo eorum, qui artium fructum aliquem sequuntur. Quantum Aristoteles potuisset adferre utilitatem omnibus disciplinis? quantam lucem, si quae vel ab aliis accepisset, vel invenisset ipse, aut reconcinnasset, aperte ac dilucide voluisset prodere“[4])? Dass der Philosoph sich aber einer so dunklen Darstellungsform bediente, hat nach Vives folgenden Grund: „Aristoteles obscuravit consulto sua: ut scriptores omnes, qui ante ipsum fuissent, carpserat, callido et vafro vir ingenio, talionem veritus, sententiis est usus ambiguis, et in utrumque latus flexibilibus, ne quis etiam existeret, qui ipsius dicta laceraret; ita cavit sibi semper via, qua elabi deprehensus posset, ne teneretur, ut quidquid dixisse videretur, integrum esset ei qui illum tuendum suscepisset, negare eam fuisse illius mentem“[5]). Die von dem Stagiriten absichtlich angewandte Dunkelheit des Ausdrucks beklagt der Kritiker besonders auch deshalb, weil nun „Aristoteles, tam in sua illa naturali lingua obscurus, et reconditus“[6]) ebenfalls unklar „in alienas linguas est ad philosophiae atque artium omnium cognitionem transfusus, in Latinam, Arabicam, Chaldaeam“[7]). Gleichwohl hält der Pädagoge das Verständnis der aristotelischen Schriften nicht für absolut unmöglich,

1) Tom. VI. S. 191. 2) Tom. VI. S. 191. 3) Tom VI. S. 31. 4) Tom. VI. S. 31. 5) Ibid. 6) Tom. VI. S. 32. 7) Ibid.

weist aber auf die hierfür erforderlichen Bedingungen hin: „Volunt Aristotelis opera lectorem ingenii non acuti tantum, sed etiam profundi, solidi, sani, circumspecti; volunt attentum, diligentem, imbutum lectione variorum auctorum, et cognitione rerum multarum: haec si desint, nihil Aristotelicis libris existimabitur asperius, insuavius, inamoenius“ [1]).

Cap. 2. Seine Stellung zu der Gotteslehre des Aristoteles.

Auf religiösem Gebiete weiss Vives sich mit Aristoteles eins in der Annahme eines „princeps naturae, qui omnibus, aliis magis atque evidentius, aliis minus et obscurius se communicat“ [2]); auch gibt er seiner Freude darüber Ausdruck, dass der Stagirit schon in der Schönheit und Harmonie der Welt ein lautes Zeugnis für das Dasein Gottes erblickt habe[3]): „Quam illud[4]) prudenter et magno est ab Aristotele judicio animadversum, si quis ex tenebris prodiret in hanc lucem coeli et mundi, quem nunquam antea conspexisset, nec de illo audivisset, consideraret autem cursus, et actiones rerum, nullo penitus modo dubitaturum hunc, quin haec omnia cura, consilioque teneantur principis sapientissimi, et potentissimi“.

Doch weicht der Kritiker schon bei der näheren Bestimmung des höchsten Wesens vollständig von der Gottesanschauung des Aristoteles ab. Zunächst betont er dem Philosophen gegenüber, dass Gott als Weltschöpfer anzusehen sei und weist das von dem Stagiriten gegen die Möglichkeit eines Weltanfangs geltend gemachte Argument[5])

1) Tom. III. S. 26. 2) Tom. III. S. 207. 3) Tom. VIII. S. 63 u. 64. 4) Das hier von Vives dem Philosophen zugeschriebene Citat stammt aus einem verloren gegangenen, wahrscheinlich περὶ φιλοσοφίας betitelten Werke des Aristoteles, wovon uns Cicero einige Fragmente aufbewahrt hat. Die hier in Betracht kommende Stelle findet sich in genauer Lesart bei Cicero: De natura deorum II, cp. 37, 95. Vives führt hier, wie fast überall, das Citat vollständig ungenau an, und da er nur sehr selten Stellenangaben macht, so ist das Aufsuchen seiner Citate mit grossen Schwierigkeiten verbunden. 5) Siehe zu diesem Citat in der von uns benutzten grossen Becker-schen Ausgabe der aristotelischen Werke folgende Stellen: Phys. I, 4; 187a, 34. c. 7; 190a, 14. Met. III, 4; 999b, 6. VII, 7; 1032a, 13. 20; 1032b, 30.

„ex nihilo nihil fit[1])" als bedeutungslos zurück: „Quam stultum est de mundi creatione ex legibus naturae huius statuere, cum creatio illa naturam antecesserit? tum enim natura est condita, quando est mundus; nec aliud est natura, quam quod iussit Deus, alioqui minister esset Deus naturae, non dominus. Sed progressus mundi aperte nobis illius originem ponit ob oculos, quo progressu videmus eum haud aliter quam hominem unum vel populum aliquem adolescere" [2]). Weiterhin macht Vives auf die Konsequenzen aufmerksam, die sich seiner Meinung nach aus der aristotelischen Lehre von der Ewigkeit der Welt für den Gottesbegriff ergeben: „Aristoteles cum mundum aeternum affirmasset[3]), Deum supremo affixit coelo, naturaliter operantem, pressum necessitate, ne quid aliter possit agere, quam sicut agit, ut fata et leges non ipsum minus, quam res alias astringant" [4]); hierdurch wird Gott nach Vives zu einem „Deus necessitate inevitabili saeptus" [5]) erniedrigt und mit Unfreiheit behaftet: „Adimit Deo Aristoteles id, quod in entibus ratione, atque intelligentia praeditis est optimum, libertatem; et ex principe mundi facit ministrum naturae, cui in agendo serviat" [6]). Hierin sieht der Kritiker eine Entwürdigung des höchsten Wesens: „Quod si par est humanum principem, ignorationi, imbecillitati, mutationibus subditum, non teneri legibus, quanto minus decet illum teneri sapientissimum, omnipotentem, et in bono immutabilem?"[7]) Ferner weist Vives darauf hin, dass der von Aristoteles angenommene Gott auch nicht imstande sei, die Bitten der Menschen zu erhören: „Si quis Deum illum Aristotelicum imploret, atque oret supplex, ut quid vel tribuat commodi, vel avertat damni, quid censetis illum responsurum? Tu vero frustra consumis tempus et verba, qui mihi supplicas; non enim ea, quae tu poscis, in manu mea est tribuere; legibus definitis, praefixisque vado, nec minore premor necessitate in agendo, quam tu in patiendo. Si quae largiar proderunt tibi, utere; sin secus, fer tu necessitatem tuam aequo animo, sicut ego fero meam magno" [8]). Weil der Stagirit jedoch

1) Tom. VIII, S 75. 2) Tom. VIII, S. 75. 3) Phys. I, 9; 192a, 28. 4) Tom. VIII. S. 81. 5) Tom. VIII. S. 432. 6) Tom. VIII. S. 81. 7) Ibid. 8) Tom. VIII. S. 82.

jedes Eingreifen Gottes in das Weltgeschehen für unnötig erachtet, entgegnet ihm der Pädagoge mit der Frage: „Quid Deus egit, sive in numero, sive in magnitudine, sive in modo, quo non potest aliter et majus, et praestantius efficere? Quid tandem est in operibus Dei postremum, supra quod nihil esse possit? Si Deus diversum fecisset, id quoque optimum fuisset mundo; sed Aristoteles perinde facit, ac si quis quod architectum commodam aedificasse domum viderit, existimet nec aliam, nec aliter posse eum exstruere aeque aptam usibus; quod si de architecto cogitare dementiae est, quale erit de architecto immensae sapientiae ac potestatis“ [1]? Endlich trägt die Unfreiheit Gottes nach Vives auch insofern zu seiner Entwürdigung bei, als sie seine Verehrung unmöglich macht: „Jam quod sepsit necessitate, abstulit ab eo cultum omnem, caritatem, gratiam; quis enim ei quicquam debeat, qui quae agat, non possit aliter agere? quis igni habet gratiam, quod carnes coxerit, et aquam fervefecerit, aut aquae, quod nos humectarit, ac refrigerarit? naturalia sunt eorum opera, nec possunt aliter agere“ [2]).

Aus all den Gründen bezeichnet der Kritiker die Stellung, die Gott nach der Anschauung des Stagiriten zukommt, als „sortem natura, et maiestate Dei indignam“ [3]) und kommt beim Vergleich seiner eigenen religiösen Weltanschauung mit der Gotteslehre des antiken Philosophen zu dem Resultat: „Habes, Aristoteles, Deum actum purum, nec unquam cessantem, et aliquid naturaliter producentem“ [4]) und: „Nos Deum omnipotentem esse dicimus, et ultro, ac voluntate sua talem largitorem bonorum omnium“ [5]). Wegen dieses Unterschiedes will Vives den Stagiriten aber nicht verachten: „Nec tamen insultamus tibi, tamquam aliquid nos eruerimus quod te latuerit“ [6]), weiss er doch: „Nec ista nos adeo plene assequeremur, nisi ab eadem ipsa Dei sapientia edocti, cui agimus gratias de ineffabili suo dono, non ingeniis nostris, ant diligentiae studiorum“ [7]).

---

1) Tom. III. S. 265 u. 266. 2) Tom. VIII. S. 81. 3) Tom. VIII. S. 82. 4) Tom. III. S. 268. 5) Tom. VIII. S. 432. 6) Tom. III. S. 268. 7) Ibid.

Fassen wir nunmehr seine Stellung zu der aristotelischen Ethik ins Auge!

Cap. 3. Seine Stellung zu der Ethik des Aristoteles.

Vives spricht der aristotelischen Ethik durchaus nicht von vornherein jede Bedeutung ab, sondern äussert sich im allgemeinen lobend über sie: „In ea disciplina, — sagt er zu Beginn seiner Kritik der aristotelischen Schriften[1]) — quae est de moribus, multa sunt etiam Aristoteli scripta pari iudicio, et admirabili prudenta"; ja, er bezeichnet[2]) die „Politik" des Philosophen als ein „liber refertissimus rerum vitae utilissimarum, et quas sciri non minus est iucundum, quam fructuosum" und überlegt gewissermassen[3]), ob er die Ethik des Stagiriten nicht billigen soll: „Aristotelem sequeremur, sive quia is solus remanserat in schola dialecticae et philosophiae, sive quia apte praeceperat ad discendum, et ad disputationes, distributis virtutibus et vitiis in genera et species"; doch nötigen ihn schwerwiegende Gründe, hiervon abzustehen.

Zunächst erhebt der Kritiker gegen Aristoteles den Vorwurf, dass er „in vita hac quaerit beatitudinem[4]), alteri nihil relinquit, nec solum finem bonorum hic statuit, sed etiam sapientiam, et solum Deum esse sapientem negat"[5]); der letzteren Anschauung stelltderSpanier die christliche gegenüber: „Humana sapientia aut nihil, aut perparum est; solus Deus sapiens est"[6]) und bekämpft den von Aristoteles gehegten Glauben an die Möglichkeit irdischer Glückseligkeit mit folgendem Argument: „Beatitudinem omnes expetunt; naturalis est appetitus; non ergo vanus; atqui hic nulli assequuntur, ut res docet: alibi ergo est quaerenda"[7]). Demnach kommt Vives zu dem Urteil: „Aristotelicam felicitatem contrariam esse Pietati nostrae, atque ideo rectae rationi, neminem puto dubitare; nam pietas non in vita hac brevi, et imbecillo corpore, casibus et calamitatibus obiecto, ponit felicitatem,

1) Tom. III. S. 34. 2) Tom. III. S. 36. 3) Tom. VI. S. 211. 4) Eth. Nic. I, 4; 1096 b, 32—35. 5) Tom. VI. S. 211. 6) Tom. VI. S 212. 7) Ibid.

nec tam male agit nobiscum; sed in illo immortali corpore nostro, iniuriae omnis experti, ad immutabilem firmitatem reficto: hoc est munus amplissimum et plane dignum Deo sempiterno ac praepotenti“[1]).

Weiterhin kritisiert Vives den aristotelischen Glückseligkeitsbegriff selber. Schon die Einteilung[2]) der beatitudines in eine „beatitudo civilis et politica“[3]) und eine „beatitudo sapientis privata“[4]) erscheint dem Denker unrichtig und willkürlich, so dass er die Frage aufwirft: „Quid opus est distinctione finium“[5])? Da der Stagirit ferner die höchste Glückseligkeit in der „contemplatio mentis“ erblickt[6]), weist Vives darauf hin, dass selbst dem Weisen eine völlige Contemplation in diesem Leben versagt sei: „Quid tandem potest contemplari animus tanta mole corporis onustus, et obrutus, tam densis tenebris oppressus? quanto minus pulcherrima illa, et praeclarissima? praesertim cum eius ipsius vox sit in prima philosophia[7]) magno applausu ab omnibus comprobata, aciem mentis nostrae non aliter ad manifestissima naturae caligare, et hallucinari, quam noctuae oculos ad fulgorem solis. Jam quantum libet vel contemplari connitaris, vel virtutem sequi, avertunt, aut saltem interpellant te molestissimae necessitates corporis inevitabiles, quibus succurrendum est, velis, nolis“[8]). Oder: „Luctabitur homo cum difficultatibus ingenii sui, cum quo durissima erit illi contentio; itaque magis se torquebit, quam delectabit, nec finem unquam, et requietem inveniet in eo, quod inquiret“[9]). Daraus schliesst der Kritiker: „Ita speciosa illa, et felix contemplatio, vel exercitatio virtutis rebus abiectissimis cedit, et cogitur de culmine illo beatitudinis vel devolvi, vel

1) Tom. VI. S. 213. 2) Vives meint hiermit die von dem Philosophen im 7. und 8. Kapitel des X. Buches seiner Nikomachischen Ethik vorgenommene Einteilung der Glückseligkeit. 3) Tom. VIII. S. 35. 4) Ibid. 5) Tom. VI. S. 212. 6) Eth. Nic. X, 7; 1177 a, 17 u. 18: „ἡ το'του ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκεῖαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία. ὅτι δ' ἐστὶ θεωρητική, εἴρηται. ὁμολογούμενον δὲ τοῦτ' ἂν δόξειεν εἶναι καὶ τοῖς πρότερον καὶ τῷ ἀληθεῖ.“ 7) Met. I, 10; 993 b, 9—11. 8) Tom. VIII. S. 36. 9) Tom. VIII. S. 47.

descendere. Quam vero consentaneum est in eo ponere felicitatem, quod est paene nullius, et in primo libro Moralium dicere[1]), non dari beatitudinem a forturna, quod beatitudinem par sit communem esse humani generis, et ad omnes pertinere"[2])? Diesen Hinweis auf die Unmöglichbkeit kontemplativer Glückseligkeit bekräftigt Vives noch durch die Frage: „Ecquis tandem in caeco, aut homine visus hebetissimi dicat felicitatem esse multa acute cernere"[3])? Wenn der antike Denker sodann bei seiner Glückseligkeitslehre ein langes Leben als Bedingung für die Erlangung des summum bonum ansieht und darüber Klage führt, dass die diuturnitas vitae nur zu wenigen vergönnt sei[4]), so entgegnet ihm Vives[5]): „Satis longam aetatem accepimus, ut hic quantum conveniat discamus; in altera erit copia sapientiae, et satietas. In hoc aevo quantulum esset, quod in sapientiae curriculo promoveremus, etiam si quadruplicaretur nobis vita, et ad quingentas, et ad mille annos perveniret?" Endlich macht der Kritiker darauf aufmerksam, dass die ganze Anschauung von der höchsten Glückseligkeit bei dem Philosophen auf einer einseitigen Betonung des Verstandes beruhe: „Quod si tibi, Aristoteles, in mente felicitatem collocare est visum, cur voluntatem solam, desertamque omittis praesertim cum ipse fatearis[6]) cognitionem omnem propter appetitum esse a natura tributam, tam in bruto quam in homine, cognoscimus enim bona et mala, ut haec aversemur, illa expetamus"[7])? Damit hat Vives von seinem Standpunkt aus die dem aristotelischen Glückseligkeitsbegriff anhaftenden Mängel aufgedeckt, um nun noch ein Gesamturteil abzugeben: „Sumusne satis sani? habemus lucem, scimus quae sit vera beatitas, qua ad illam eundum, et disputamus adhuc de Aristotelica beatitudine? An duas facimus beatitudines, unam Christi, alteram

1) Magna Moralia I. 1; 1182 b, 16—18. 2) Tom. VIII. S. 36. 3) Tom. VIII. S 41. 4) Eth. Nic. I, 6; 1098 a, 15—20: „εἰ δ᾽ οὕτω, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ᾽ ἀρετήν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. ἔτι δ᾽ ἐν βίῳ τελείῳ. μία γὰρ χελιδὼν ἔαρ οὐ ποιεῖ, οὐδὲ μία ἡμέρα· οὕτω δὲ οὐδὲ μακάριον καὶ εὐδαίμονα μία ἡμέρα οὐδ᾽ ὀλίγος χρόνος." 5) Tom. VIII. S. 104. 6) Magna Mor. I, 35; 1197 a. 1—3. 7) Tom. VIII. S. 36.

Aristotelis? Ecce iterum blasphema de beatitudine dissectio, ut dudum de lumine: si Aristolelica beatitudo expetenda hic est, Christi beatitudo non est hic expetenda; neque enim contraria possunt eodem loci et temporis ad idem loci et temporis concupisci: Si Aristotelica beatitudo commenticia est, quid laboramus quomodo eam tueamur? Periculosum est contra veritatem pro falso stare, quanto periculosius in re tanti momenti, de religione, de cardine in quo vita universa volvitur! Si ficta est Aristotelis beatitudo, valeat, etiam gentilibus ipsis parum sana, et pia, nos vera discamus et scire et tueri“ [1])!

Aber auch die Tugend, die wesentliche Bedingung der Glückseligkeit, ist bei beiden Denkern durchaus verschieden bestimmt. Besteht nach Aristoteles [2]) das Wesen der Tugend in der „mediocritas inter duo extrema“ [3]), so hält Vives dieser Ansicht entgegen [4]): „Non unum duobus contrarium est, sed unum uni, duobus duo“. Aus dieser verschiedenen Auffassung der Tugend ergeben sich nun auch starke Differenzen inbezug auf die einzelnen Tugenden selbst, wie der Kritiker an einigen Beispielen illustriert.

Will der griechische Philosoph nur die in den Gefahren des Krieges bewährte Tapferkeit als Tugend betrachtet wissen [5]), so entgegnet der Spanier: „Quo nihil dici potest, sive in religione nostra, sive in gentilitate, perversius“ [6]); denn: „Quis non videt nullos fuisse unquam fortiores nostris Martyribus, et iis qui illa omnia patienter ferunt in spem gratiae Christi? In gentilitate autem non fortis Socrates in carcere, et haustu cicutae“ [7])?

Fernerhin vermag Vives auch die aristotelische Anschauung [8]) von der „magnificentia“ als einer „virtus in magnis sumtibus sita“ [9]) nicht zu teilen, da hierbei der Unterschied von *καλόν* und *ἀγαθόν* verwischt werde und somit die Realisierung dieser Tugend bloss den Bemittelten, nicht aber den Armen möglich sei.

---

1) Tom. VI. S. 214. 2) Eth. Nic. II, 5; 1106a, 28—31. 3) Tom. VI. S. 214. 4) Tom. VI. S. 215. 5) Eth. Nic. III, 9; 1115a, 29—35. 6) Tom. VI. S. 215. 7) Ibid. 8) Eth. Nic. IV, 4; 1122a, 18—23 9) Tom. VI. S. 215.

Ebenso fordert die aristotelische Lehre[1]) „magnanimitatem esse cupiditatem magnorum honorum“ [2]) die Kritik des Spaniers heraus; denn er weist darauf hin, dass das Streben nach Ehren die Eigenschaft „cuiusvis etiam viri perditissimi“ [3]), ihre Verachtung aber der Vorzug „maximi animi atque amplissimi“ [4]) sei; auch sieht Vives in der Ehre nicht, wie Aristoteles [5]), ein „pretium virtutis“ [6]), sondern eine „res temeraria ac vana“ [7]). Darum wendet sich Vives an den Stagiriten mit den Worten: „Quod si virtutis praemium est honor, et *κατ' ἀλήθειαν, ὡς φῄς* [8]), *ὁ ἀγαθὸς μόνος τιμητέος*; cur fructum et pretium virtutis cum iis communicas, quae bona non sunt? Ais enim [9]) qui virtutem habent cum opibus magis esse honorabiles: et vis [10]) magnanimum, et quemvis hominem probum, iudicaturum se quo honore sit dignus; quid audio? Vin' tu quemquam de virtute sua aequum esse arbitratorem? cum eo vir sit melior, quanto de se moderatius sentit, quantumcunque se habeat probe perspectum; neque enim idem est se nosse et se censere, multo diversum explorare se, et cum eo conferre quem non explorarit“ [11]). Sodann stellt Vives die aristotelische Anschauung von der Seelengrösse vor das Forum der christlichen Ethik und kommt dabei zu folgendem Urteil: „Quam alienum hoc est a vero iudicio, et perinde a nostra pietate, in qua audimus: Postquam haec omnia feceritis, dicite, Servi inutiles sumus [12])! Quid, quod illud, unde in religione ac veritate omni et meritum cuiusque et decus censetur, non solum de altero occultum est, sed cuique de se ipso? grande arcanum uni divinae sapientiae reservatum! An etiam sicut paullo antea duas fortitudines, et duas beatitates, ita nunc quoque duas virtutes fingimus, et duas magnanimitates, unam christianam, alteram gentilicam, seu Aristotelicam potius? Pudeat vero christianos sic loqui, nisi forte non aliud sit nobis Aristotelica, quam picta, ficta, mortua; pro umbris vero et mortuis quid attinet dimicare“ [13])?

1) Eth. Nic. IV, 7; 1123 b, 22—23. IV, 9; 1125 a, 34—35. 2) Tom. VI. S. 216. 3) Ibid. 4) Ibid. 5) Eth. Nic. IV, 7; 1123 b. 35. 6) Tom. III. S. 455. 7) Tom. VI. S. 216. 8) Eth. Nic. IV, 8; 1124 a, 25. 9) Eth. Nic. IV. 8; 1124 a, 20—26. 10) Eth. Nic. IV, 7; 1123 b, 1—2. 11) Tom. VI. S. 218. 12) Ev. Luk. 17, 10. 13) Tom. VI. S. 218.

Damit ist Vives schon zur Gesamtbeurteilung der aristotelischen Moral übergegangen, um nun noch das Fazit zu ziehen: „Non possumus Christo servire et Aristoteli contraria praecipientibus; illi attolenti nos ad coelum, ad Deum Patrem suum, et per contemptum vitae huius ad curam illius sempiternae; huic prementi animum nostrum ut arctius complectatur hoc corpus, curas et cogitationes suas omnes in hac aevi brevitate consumat. Quantum hoc obfuit multis in pietate, dum obliti praeceptorum Christi, satis se recte ac sancte ex praeceptis Aristotelis putant vivere, et ad ea, tamquam vitae formulam, opera et actiones humanas examinant, atque in flagitiis ac sceleribus sibi ipsi et aliis indulgent, imposito pulcherrimarum virtutum nomine ex doctrina Aristotelica“ [1].

Cap. 4. Seine Stellung zu der Physik des Aristoteles.

Auf naturwissenschaftlichem Gebiete sieht Vives in Aristoteles einen „longius acutiusque omnibus naturam introspiciens“ [2] und gesteht darum: „Equidem in inspectione naturae haud video, quem possem Aristoteli comparare“ [3]; auch bekennt er: „Equidem haud abnuerim magnum in Aristotele ingenium fuisse, multum usum, ac diligentiam circa res eruendas et tradendas illustriores posteris“ [4]. Aber Vives entdeckt auch hier viele Schwächen, die ihn zur Kritik veranlassen.

Einen Hauptfehler des Stagiriten findet Vives zunächst darin, dass er aufgrund weniger Beobachtungen allzu schnell Generalisationen aufstellt; darum erhebt der Spanier die Frage: „Quid, quod in tanta varietate naturae, quae locis, temporibus, aetatibus, constitutionibus, est dissimillima, quidam ex uno, aut altero, aut sane etiam experimentis multis, universaliter de cunctis pronuntiant, inter quos est Aristoteles“ [5]?

Sodann klagt Vives über die allzu grosse Neigung des Philosophen zur Spekulation, die gerade bei dem auffalle, „qui in

1) Tom. VI. S. 218 u. 219. 2) Tom. V. S. 498. 3) Tom. VI. S. 185. 4) Tom. VI. S. 42. 5) Tom. VI. S. 183.

Prima philosophia dicit[1]): Aciem mentis nostrae ad manifestissima naturae, non secus quam noctuae oculum ad lumen solis caligare"[2]). Anstatt nun das Einfachste und Nächstliegende zu untersuchen und sein Gebiet möglichst zu beschränken, schlage sich Aristoteles indessen auf die Seite derer, die „ignari sui, ea quaesiverunt et scrutati sunt, quae humanum omnem captum excederent, et in his quae assequi non poterant, arrogantissime definierunt plurima, non cunctantius, quam si manibus attrectassent, ut de coelis, de elementis, de rerum sententiis, ac facultatibus, de auctore mundi, de materia, de opificio universorum, de regimine illius, et providentia, de immortalitate animae, de pietate, de praemiis bonorum ac malorum"[3]). Durch diese unkontrollierbaren Spekulationen „praebuit Aristoteles etiam nonnullis ansam, ut quae nusquam essent, inquirerent, et ex diligentia atque attentione quaerendi immodica, aliquid se invenisse crederent, et videre sibi viderentur, quae non viderent, ac ne essent quidem; non aliter quam qui sudo ac sereno coelo de medio die querunt astra, ex hallucinatione putant se aliqua cernere"[4]).

Endlich wendet sich der Kritiker gegen die Meinung, dass die naturwissenschaftlichen Lehren des Stagiriten als die „suprema naturae"[5]) anzusehen seien; denn Vives sieht in ihnen nicht das „culmen, ad quod pervenire potest homo naturae luce adiutus, quasi altius nullum ingenium nulla in re possit ascendere, quam quo ille pervenit"[6]), ist vielmehr der Meinung: „Male de natura censet quicunque uno illam aut altero partu effoetam esse arbitratur"[7]). Der antike Philosoph hat nach Vives allerdings „quaedam dogmata, in multis quidem certa, sed saepe parum solida et catholica"[8]), deren gekünstelte Beweisbarkeit der Kritiker nicht einmal in Abrede stellt: „Non nego quin dogmata eius omnia possint a pertinace defendi, vel centum cuneolis infarctis ut

1) Met. I, 10; 993b, 9—11: „ὥσπερ γὰρ καὶ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τά τῇ φύσει φανερώτατα πάντων." 2) Tom. VI, S. 183 3) Ibid. 4) Tom. VI. S. 352. 5) Tom. VI. S. 186. 6) Tom. VI. S. 38. 7) Tom. VI. S. 42. 8) Ibid.

fulciantur, inversis, detortis, mutatis multis, mille interpretatiunculis"[1]; aber neben vielem Richtigem entdeckt Vives auch manche Irrtümer in der aristotelischen Physik und sagt darum: „Sed non sunt tamen vera omnia, quae confirmavit"[2]. Für diese Behauptung beruft sich Vives auf die Geschichte der Naturwissenschaften: „Philosophi aliarum sectarum, nonnunquam etiam Peripateticae, Galenus et medicorum complures, historici naturae, prisci religionis nostrae scriptores, multa in eo magnis argumentis et inevitabili experimento convellunt: Quam multa ostendit tempus falsa esse, et locorum varietas?"[3]; ganz besonders „excusserunt recentiores haud sane pauca nonnunquam acutius, saepe etiam verius"[4].

Aus all den angeführten Gründen will der Kritiker nicht zur Partei derer gehören, „qui non solum quo Aristoteles pervenit, extremum esse aiunt naturae,sed qua pervenit, eam rectissimam esse omnium et certissimam in natura viam, ut non aliter credant se posse evincere illud esse summum atque absolutissimum, quam Aristotelicis syllogismis, quod vero illis non congruat, alienum esse a naturae face ac splendore"[5], vielmehr ist Vives überzeugt, dass die Mängel und Unrichtigkeiten in den naturwissenschaftlichen Untersuchungen des Stagiriten auf einer zu oberflächlichen Betrachtung der Natur beruhen: „Falsae Aristotelis opiniones non ad lucem sunt naturae sumptae, quae neminem decipit, sed ad tenebras et imaginem aliquam lucis captiosam, quem admodum quae oculus vere cernit, ex naturae luce cernit, quae non cernit, ex imbecillitate sua non cernit, ea ex fraude et deceptione quadam cernit, quae fit quidem in naturae luce, non tamen ex ea ipsa luce, sed ex rebus interiectis luci. Sic cum Aristoteles argumento aliquo fallitur, non eum decipit naturalis splendor, sed imbecillitas ingenii, quae a plagis argumenti extricare se in praesens non valet, extricabitur ubi propius erit admota naturae lux maiore studio, attentione, die ipsa, monitu cuiusquam, aut doctrina; non ergo lucis

---

1) Tom. VI. S. 43. 2) Tom. VI. S. 186. 3) Tom. VI. S. 186. 4) Tom. VI. S. 42. 5) Tom. VI. S. 186 u. 187.

naturae copia quemquam fallit, sed inopia"[1]. Dass aber die naturwissenschaftlichen Ergebnisse des grossen Peripatetikers nicht für alle Zeiten ausreichend und erschöpfend sind, braucht uns gar nicht zu verwundern; denn: „Cui tandem tanta diligentia, usus, studium, institutio, aetas, acumen suppetiit, longius ut nemo posset progredi, vel alius quispiam, vel idem ipse, quam quo iam pervasisset, in naturae itinere, tam longo, tam lato, tam multiplici, et propter nostras tenebras impedito"[2]? Diese Beobachtung bewahrheitet sich nach Vives sogleich bei Aristoteles selbst: „Ipse Aristoteles an non plura assecutus est senex quam iuvenis? quam multa reliquit sibi ipsi ambigua? quoties se ipsum correxit?"[3]; Darum zieht der Denker hieraus den Schluss: „Ergo ea, vel si diutius datum esset vivere, vel si in eorum aliquod unum incubuisset liberius, vel si ampliore doctrina esset adiutus, puriora certe et exactiora reliquisset; sunt quidem magna haec, adde etiam summa, illius quidem aetatis ac studii, non illius hominis, nedum aliorum omnium"[4].

Cap. 5. Seine Stellung zu der Rhetorik des Aristoteles.

Für die Rhetorik betrachtet Vives den Stagiriten als den „inventor rhetorices"[5]; denn: „De arte dicendi, nihil prorsum videri possit quicquid est a veteribus traditum, si cum Aristotelicis praeceptis conferatur"[6]. Einen Beleg hierfür sieht Vives in der Entwicklung der Rhetorik: „Observavit Gorgias Leontinus[7], vel primus, vel de primis, aliquid in hoc exercitationis genere, auxerunt id Plato et Isocrates; Aristoteles vero, ab ultima origine tota hac disciplina repetita, ita perduxit ad summum, ut nihil videatur deesse, explicata inventione, dispositione, elocutione, admista ingenti sententiarum copia, et gravissimis monitis ad usum forensem ac civilem instructa prudentia"[8]. Doch fasst der Philosoph unserem Kritiker den Begriff der Rhetorik zu weit, wenn

1) Tom. VI. S. 188. 2) Tom. VI S. 187. 3) Ibid. 4) Tom. VI. S. 187 u. 188. 5) Tom. III. S. 37. 6) Tom. III S. 36 u. 37. 7) Geb. um 500 v. Chr., gest. um 399 in Larissa; er hat die Rhetorik nach Griechenland verpflanzt. 8) Tom. III. S. 37.

er[1]) sie als „vis seu facultas videndi quid in quoque sit probabile“[2]) definiert. Darum entgegnet[3]) Vives: „Ita ne vero? Tam est de iustitia rhetoris dicere, quam medici de pharmacis, de herbis? omnes igitur artes sunt rhetoricae, sic ut pharmaca omnia medicinae, immo haec ipsa medicina rhetoricae pars erit, et muta illa corporum, et linearum et numerorum inspectio, et tota ars pulvere et radio contenta, rhetoricae fuerit pars? Quid facitis? immensum onus imponitis humeris tam tenerae puellae, ac delicatae? Tu rhetoricen conferruminationem quandam facis artium ac disciplinarum omnium? Quis non videt non esse rhetoris de coelo deque elementis dicere, de angulis, de pyramide? Quod si illius sunt haec omnia, cur de eis non praecipit? Quis unquam tam ambitiosus fuit rhetor, qui haec ad curam suae artis revocaret? ne Graeculi quidem, qui omnia tentarunt, et quorum innumerabilia extant tractationis huius praecepta“. Demnach geht Vives zu der Folgerung über: „Haec cum reputarent magni artis huius Patroni, satis intellexerunt non posse omnia illa tam varia, tam immensa, tam late fusa ac patentia, rhetorem unum capere et sustinere“[4]).

Cap. 6. Seine Stellung zu der Logik des Aristoteles.

An die Logik des Stagiriten setzt Vives die Sonde der Kritik besonders scharf an. Zwar gesteht auch Vives, dass Aristoteles die Logik „indubie in artis faciem reduxit“[5]), fügt aber sogleich hinzu: „obscure et prolixe, etiam parum apte ad usum vel inveniendi argumenta, vel iudicandi argumentationes; nemo est enim, qui, quantumlibet diligenter lecta, et excussa universa Aristotelis Logica, sentiat se instrumentum habere, quo in alia ad disserendum materia argumenta in promptu excogitet“[6]). Die Logik des Philosophen leidet nach Vives auch darunter, dass er „omnia vero tanta subtilitate dissecat, ut laboriosius sit instrumentum intellegere, quam usum“[7]); darum sei das

1) Rhet. I, 2; 1355b, 25. 2) Tom. VI. S. 155. 3) Ibid. 4) Tom. VI S. 156. 5) Tom. VI. S. 114. 6) Ibid. 7) Tom. VI. S. 118.

„pulcherrimum organum, in tantas minutias fractum et concisum, parum habile utentibus“[1]); den Hauptmangel der aristotelischen Logik erblickt der Kritiker aber darin, dass sie „multis supervacaneis adiectis obruta est“[2]).

Als solch unnützes Beiwerk betrachtet Vives zunächst alles Metaphysische und weist es aus der Logik hinaus. Das gilt demnach zunächst von der aristotelischen Kategorienlehre, „cuius cognitio ac tractatio altioris est facultatis, nempe primae philosophiae“[3]); Vives unterzieht sie darum einer scharfen Beurteilung: „Decem facit rerum genera[4]); in qua distributione, quid secutus sit, equidem non facile dixerim; neque enim ordinem essentiae ipsarum rerum, quem nemo percipere, et tenere potest, cum sint rerum essentiae, vel ipso Aristotele teste[5]), obscurissimae, et procul a cognitione mentis humanae remotae“[6]). Dazu kommt nach Vives noch ein anderer Mangel: „Et habent genera haec tantam difficultatem, ut non solum adolescentulo in manus posita, et rudi, sed etiam grandiusculo, et maiore rerum cognitione instructo, negotium facessant, ut nemo facile dixerit quae in his decem rerum generibus collocentur“[7]). Demnach ergibt sich dem Kritiker das Urteil: „Haec genera nihil ad deffeniendum iuvant; non ad deffenitiones essentiales, cum praeter unam aut alteram ordinationem praedicamentalem, reliquae prope sint ignoratae propter differentiarum obscuritatem et penuriam, de qua Aristoteles ipse conqueritur; nec accidentales, causarum, inhaerentium, partium, nam haec in hisce elementis non explicantur“[8]).

Aber auch die aristotelische Lehre von der Beweisführung[9]) streicht der Spanier als metaphysischen Bestand-

---

1) Tom. VI. S. 118. 2) Tom. VI. S. 117. 3) Tom. VI. S. 114. 4) Categ. 4; 16, 25: „τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαστον ἤ τοι οὐσίαν σημαίνει ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πρός τι ἢ ποῦ ἢ ποτὲ ἢ κεῖσθαι ἢ ἔχειν ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν.“ Siehe ferner auch: Met. VIII, 1; 1045b, 28 ff. Top. I, 9; 103b, 20. 5) Dabei denkt Vives offenbar wieder an Met. I, 10; 993b, 9—11. 6) Tom. VI. S. 114. 7) Tom. VI. S. 115. 8) Tom: VI. S. 116. 9) Sie ist behandelt in den je 2 Bücher umfassenden Ἀναλυτικὰ πρότερα und Ἀναλυτικὰ ὕστερα.

teil aus der Logik des antiken Denkers: „Demonstratio vero non videtur ad dialecticum[1]) pertinere, cum hic probabilia tantum speculetur, et quae contradictionem patiuntur, ex Aristotelis ipsius sententia[2]), demonstratio vero in certis et indubitatis versetur, ut magis id videatur primae philosophiae, quam dialecticae“[3]); darum übt Vives auch an ihr eingehend Kritik: „Quae vero de demonstratione, praeterquam quod sunt involuta et mire intricata, nulli sunt usui“[4]). Die Quelle aller Fehler sieht der Kritiker in den von dem Philosophen postulierten Bestandteilen des Beweises, da Aristoteles „vult[5]) demonstrationem esse ex primis et necessariis, ex proximis, ex causis“[6]). Dem gegenüber fragt Vives darum: „Cedo, respicis nos, et captum nostrum, an rerum naturam?“[7]); denn er ist davon überzeugt: „Demonstratio nec ad naturam se ingenii nostri submittit, sed rectam tenet ad veritatem viam, nec quid ipsi possumus attendit, sed in solam rei naturam incumbit, illam vestigat, illam explorat, etiam si nobis ignota inconspectaque sit“[8]). Darum sagt er: „Quid mihi tua ista longa, et accurata de demonstratione confert dissertio?[9]) neque enim ego pro captu naturae intellego (ac ne tu quidem), sed pro meo; nos sumus homines, id est ingeniis errori obnoxiis, et infirmis; natura habet intelligentiam non errantem; qui scio ego quae sint prima, quae sine medio (quae tu[10]) vocas ἄμεσα), quae necessaria naturae? Quae sint mihi talia vix scio, nedum ut illa norim naturae intima, ad cuius manifestissima, ut tu ipse fateris[11]), caligamus“[12]).

---

1) Unter dem Dialektiker versteht Vives den Logiker, da ihm Logik und Dialektik beinahe identisch sind. 2) Top. I, 1; 100 a, 29—100 b, 19. 3) Tom. VI. S. 118. 4) Ibid. 5) Top. I, 1; 100 a, 27—28. Anal. post. I, 2; 71 b, 20 ff. 6) Tom. VI. S. 118. 7) Ibid. 8) Ibid. 9) Aristoteles definiert den Beweis: *ἀπόδειξις μὲν οὖν ἐστίν ὅταν ἐξ ἀληθῶν καὶ πρώτων ὁ συλλογισμὸς ᾖ, ἢ ἐκ τοιούτων, ἃ διά τινων πρώτων καὶ ἀληθῶν τῆς περὶ αὐτὰ γνώσεως τὴν ἀρχὴν εἴληφεν* (Top. I, 1; 100 a, 27—29); *ἡ ἀπόδειξις μέν ἐστι συλλογισμὸς δεικτικὸς αἰτίας καὶ τοῦ διὰ τί* (Anal. post. I, 24; 85 b, 23—24). 10) Anal. post. I, 2; 72 a, 7. 11) Met. 1, 10; 993 b, 9—11. 12) Tom. VI. S. 118.

Mit dieser allgemeinen Abweisung der aristotelischen Demonstration begnügt sich Vives jedoch nicht, sondern dehnt seine Untersuchung auch auf das Einzelne aus. Das von dem Stagiriten angewandte Verfahren, jene Bestandteile der Beweisführung zu gewinnen, erscheint Vives erst recht unangebracht: „Sed nec omnino videris oculos in naturam coniecisse, nam immediatas propositiones ad nos refers[1]), in quibus nihil sit opus quemquam edoceri. Quod si homines doces, non erit tibi una, et perpetua demonstratio; aliis enim alia sunt immediata et prima; alii verisimilibus tantum capiuntur; alii nec evidentissimis, et de quibus sensus testificantur, satis fidunt, ut Academici; alii omnia credunt sensibus, ut Epicurei; aliis sufficit auctoritas dicentis; alii res sensibus expositas requirunt: erit ergo demonstratio quasi Lesbia norma[2]), quae se aedificio accommodat, non sibi aedificium“[3]). Um die Unanwendbarkeit der aristotelischen Lehre von der Beweisführung genauer darzutun, geht Vives auf eine nähere Prüfung der wichtigsten Bestandteile der aristotelischen Demonstration ein: „Necessaria requiris[4]), id est, quae impossibile est aliter habere, istuc vero quando erit notum? Cum omnia universalia ex singularibus sint nobis collecta, quae singularia cum sint infinita, persequi omnia non potuimus; ac si unum deest individuum, non constat universale; et universalia, longo usu comprobata, erant nobis in coelis, in elementis, quae vel tempora, vel loci prodiderunt non posse in universum affirmari“[5]). Ebenso kritisiert der Pädagoge die von dem Philosophen für den Beweis geforderten Gründe: „Causas requiris[6]); et hic quae nobis tenebrae? quae quorum sint causae, qui effectus nescimus; quid agis, ludis ne nos? haud aliter demonstrationem constare vis, nisi ex tam raris, tam procul petendis, tam paene impossibilibus? Quaeso te, profer demonstrationem unam,

1) Nach dem Philosophen ist die Grundlage des Beweises kein Beweis, vielmehr: Ἀρχὴ δ' ἐστὶν ἀποδείξεως πρότασις ἄμεσος. Anal. post. I, 2; 72a, 7. Anal. post. II, 19; 99b, 20 ff. 2) Siehe zu diesem Vergleich: Eth Nic. V, 14; 1137b, 30—32. 3) Tom. VI S. 118 und 119. 4) Anal. post. I, 4 Anfang. Top. I, 1; 100a, 27 und 28. 5) Tom. VI. S 119. 6) Anal. post. I, 24; 85b, 23.

verbi causa, tamquam ad alias exemplum, quae constet ex veris, primis, immediatis, notioribus, prioribus, causisque conclusionis. Cedo vero, quid hic agunt causae? an non etiam effectus demonstrant eas, et quidem certius, atque efficatius, utique nobis? num non alia etiam demonstrant in duabus illis quaestionibus, sit ne, et quid sit? quas duas solum cur posuerit nescio, cum sint aliae de quibus possit et quaeri, et disputari, et quatenus licet, demonstrari etiam, ut de omnibus categoriis“ [1]). Nach allem kommt Vives darum zu dem Urteil: „Inanis est ergo tota de demonstratione traditio, et sine usu“ [2]).

Neben dem Metaphysischen finden sich aber auch viele grammatische Elemente in der aristotelischen Logik, die der Kritiker ebenfalls aus ihr entfernt wissen will. Hierhin rechnet er das Buch *περὶ ἑρμηνείας*, „quod, ut nomen ipsum sonat, magna ex parte grammatici est potius, quam dialectici officii; nam: cuius est dicere, quid nomen sit, quid verbum, quid pronuntiatum, quid universale, quid singulare, nisi grammatici“? [3]) Doch gibt Vives zu, dass der Philosoph aus Rücksicht auf seine Zeit mit Recht einige grammatische Erörterungen in die Logik aufgenommen habe: „Quod si ars grammatica tradita iam ante Aristotelem fuisset, supersedisset profecto philosophus acutissimus illis de rebus in dialectica praecipere; sed quia videbat non oportere illa a dialectico ignorari, cum nullus de iis mentionem fecisset non iudicavit esse praetermittenda“ [4]). Unter der Überschrift der Grammatik weist Vives dann auch „illa pronuntiata [5]), quibus additur modus“ [6]), aus der Logik hinaus, da sie „non habent dialecticam, sed grammaticam quaestionem“ [7]); das begründet der Spanier mit dem Hinweise: „Modales enuntiationes ad rem non magis faciunt, quam cetera adverbia, nam de illis statuendum est ex negatione, affirmatione, universalitate, particularitate, impossibile non aliud est hoc loco, quam nunquam, necessario quam semper,

1) Tom. VI. S. 119. 2) Tom. VI. S. 118. 3) Tom. VI. S. 116. 4) Tom. VI. S. 116 u. 117. 5) Siehe Anal. prior. I, 2 Anfang. 6) Tom. VI. S. 117. 7) Ibid.

possibile quam aliquando“ [1]); denn: „Certe in his (pronuntiatis) non plus erat quod esset ex dialectica petendum, quam in aliis quibus adverbia inseruntur“ [2]).

Alle an der Logik des Aristoteles aufgezeigten Mängel führt Vives schliesslich auf folgenden Umstand zurück: „Nec ille tam multa potuit unus, et primus, invenire, ac iudicare; multa ex iis, quae inveniebat nova, admirabatur, inspiciebat propius, necdum tamen satis sibi fecerat familiaria censere et aestimare ut posset; quod omnibus contingit inventoribus; nec dubito quin idem mihi in iis, quae ipse pario“ [3]).

Hiermit hätten wir das Selbstzeugnis des Vives über seine Stellung zu Aristoteles vernommen; bevor wir jedoch diesen ersten Teil unserer Arbeit schliessen, wollen wir noch einen Ausspruch des Pädagogen hören, der sein Verhältnis zu dem antiken Philosophen besonders klar beleuchtet und alle bisherigen Einzelaussagen gleichsam in eine Einheit zusammenfasst: „Aristotelem . . . et alios humanos notae viros [4]), ut litterarum artiumque quosdam parentes suscipimus, et eorum scripta pro oraculis habentur; at quam multa sunt in eis, quae nos conniventer legimus, alia quae aperto reiicimus? Nec tamen minor est ad animos nostros illorum auctoritas et dictorum fides, videlicet quos fuisse magnos homines fatemur, homines tamen fuisse dicimus, qui, ut scierint plurima, plura tamen ignorarunt, et fallere potuerunt, quemadmodum et falli“ [5]).

Nunmehr wird es die Aufgabe des zweiten Teiles unserer Arbeit sein, diese polemische Stellung des Vives zu Aristoteles zu würdigen und zwar erstens im Gegensatz zur damaligen allgemeinen Anerkennung des Stagiriten und zweitens vom heutigen Gesichtspunkt aus.

---

1) Tom. VI. S. 118. 2) Tom. VI. S. 117. 3) Tom. VI. S. 124.
4) In dieses Urteil schliesst Vives an der hier zitierten Stelle auch noch Plato, Quintilian, Hippocrates, Cicero, Seneca, Plinius, Hieronymus und Augustinus mit ein. 5) Tom. V. S. 246.

II. Teil.

Würdigung der Vives'schen Polemik gegen Aristoteles.

A. Würdigung der Vives'schen Polemik im Gegensatz zur damaligen allgemeinen Anerkennung des Aristoteles.

Auf allen Lebensgebieten können wir beobachten, dass die Bedeutung eines Mannes für seine Zeit oft nicht so sehr in der von ihm geleisteten positiven Arbeit zu suchen ist, als vielmehr darin, dass er auf Missstände hinweist und zu ihrer Beseitigung anregt. Diese Tatsache gewahren wir besonders dann, wenn in der Geschichte eine neue Phase der Entwicklung sich anbahnt und einen allgemeinen Umschwung der Lebensverhältnisse durch eine allmähliche Lockerung und Abbröckelung des bisher Geltenden vorbereitet. Hier haben Geister, die mit genialem Scharfblick die Mängel des Bestehenden erkennen und, um dem Neuen freie Bahn zu schaffen, mit Energie auf ihre Abstellung dringen, ihre weltgeschichtliche Aufgabe.

Auch die grosse Bewegung, die wir mit dem Namen der Renaissance bezeichnen, weist Männer auf, die diese notwendige Vorarbeit in die Hand genommen und sich ihr mit rastlosem Eifer unterzogen haben; einer dieser Vorläufer und Bahnbrecher jener neuen Zeit war auch Vives. Er gehört zu den bedeutenden Denkern, denen ein grosses Verdienst um die Wissenschaft eingeräumt werden muss, nicht, weil sie die grossen Aufgaben, die jene vielbewegte Zeit an die Gelehrten stellte, vollkommen und einwandfrei gelöst, sondern weil sie dieselben als solche erkannt und nach ihren Kräften der Lösung nähergerückt haben. Eines der Hauptprobleme, das die Wissenschaft um die Wende von Mittelalter und Neuzeit besonders lebhaft beschäftigte, war, wie wir in der Einleitung dargetan haben, die Stellung zu Aristoteles. Vives hat, wie seine Polemik gegen den Stagiriten zeigt, den sklavischen Anschluss seiner Zeit an den

griechischen Philosophen als einer gedeihlichen Fortentwicklung der Wissenschaft hinderlich abgelehnt und so das mittelalterliche Bildungsideal, das in dem Normalphilosophen Aristoteles zumeist den Ruhepunkt aller philosophischen Arbeit erblickte, an seinem Teile zerstört, indem er im Gegensatz zu seiner Zeit und als einer der ersten zur Kritik seiner Lehre überging. Sollen wir diesen Schritt des Spaniers nun billigen oder beklagen? Die Antwort auf diese Frage kann, so meinen wir, nur in einem für Vives günstigem Sinne ausfallen; denn vergegenwärtigen wir uns das fast knechtische Abhängigkeitsverhältnis, in dem beinahe die gesamte mittelalterliche Wissenschaft zu Aristoteles stand, denken wir an die Macht der Tradition, welche die abendländische Wissenschaft je länger desto mehr an den antiken Philosophen fesselte und auf diese Weise die freie Entfaltung der wissenschaftlichen Arbeit in hohem Grade hemmte, so müssen wir den von Vives ausgehenden Gedanken der Kritik des Aristoteles als einen bedeutsamen Fortschritt begrüssen. Diese Kritik, welche Vives an dem Stagiriten übte, war ein gewaltiger Weckruf an die Wissenschaft seiner Zeit, eine Aufforderung, die durch lange Zeiten hindurch tradierten Wissensbestände nicht unbesehen zu übernehmen, sondern der blinden Autorität den Rücken zu kehren und voraussetzungslos an die Überlieferung heranzutreten. Das kritisierende Vorgehen des Vives öffnete den meisten Gelehrten seiner Zeit wieder die Augen für die Aufgaben der Wissenschaft und forderte sie auf, unbeschadet aller Verehrung grosser Männer doch den Gedanken der genauen Prüfung ihrer Anschauungen nicht ausser Acht zu lassen, sondern an einen steten wissenschaftlichen Fortschritt zu glauben. Somit war die von Vives ausgehende Kritik des Aristoteles ein Belebungsmittel für seine zumeist unter dem Banne der Tradition stehende Zeit und wirkte befruchtend auf das gesamte Geistesleben; ihr ist es auch vor allem mit zu verdanken, dass man endlich anfing, die Geisteserzeugnisse des grossen Peripatetikers nicht mehr in den ungenauen lateinischen Übersetzungen, sondern im Original zu lesen, und dass man so zu einem besseren Verständnis seiner Schriften durchdrang.

Eben jene Bedeutung, die wir Vives schon wegen des Gedankens einer Kritik des antiken Philosophen einräumen möchten, ist nicht bedingt durch die Frage, ob Vives dem Stagiriten auch wirklich in allen Punkten gerecht geworden ist; vielmehr weist uns die Beantwortung dieser Frage auf die neue hin, welche Bedeutung wir vom heutigen Gesichtspunkt aus der Vives'schen Polemik gegen Aristoteles zuerkennen können.

B. Würdigung der Vives'schen Polemik vom heutigen Gesichtspunkt aus.

Cap. 1. Würdigung seiner Polemik gegen die Person und Darstellungsweise des Aristoteles.

Bei seiner polemischen Stellung gegen Aristoteles hat Vives doch die immense Bedeutung dieses allumfassenden Geistes nicht verkannt, sondern mit begeisterten Lobeserhebungen gegen den griechischen Philosophen nicht zurückgehalten; der Kritiker hat dadurch bewiesen, dass er nicht zu denen gehört, die in einseitiger Vergötterung Platos die hohen wissenschaftlichen Verdienste des Stagiriten missachten. Wie hebt sich schon seine allgemeine Beurteilung des antiken Denkers wohltuend ab von der von Hass und Erbitterung diktierten Kritik so mancher Feinde des Aristoteles in jener Zeit, man denke etwa nur an Franciscus Patritius[1]), jenen berüchtigten Gegner des Weisen von Stagira! In der Tat hat Vives dem grossen Philosophen hiermit nur den schuldigen Tribut gezollt: ist doch Aristoteles der erfolgreichste Denker, den die Geschichte gesehen hat, ein Genie von höchster geistig-produktiver Kraft, ein Heroe, dessen allseitige Gelehrsamkeit unsere höchste Bewunderung erregt. Peinliche Genauigkeit und tief eindringende Schärfe vereinigten sich bei ihm mit staunenswerter Vielseitigkeit, Forschung und Wissenschaft waren sein eigentlichstes Lebenselement, und die Beredsamkeit des scharfen durchdringenden

---

1) 1529—1597. Er schrieb gegen Aristoteles seine bekannten discussiones peripateticae.

Verstandes liess auch die Mitmenschen an all dem Reichtum seiner hohen Gedanken teilnehmen. So steht Aristoteles, wie Stahr[1]) sich ausdrückt, vor uns „in seinen Werken, ein kolossales Denkmal der Bildungshöhe des Menschengeistes alter Zeit, Welteroberer im Reiche des Geistigen, der Erkenntnis und Wissenschaft, das gesamte Gebiet des Wissens der alten Welt nicht nur ihm unterworfen und gleichsam gehorsamend, sondern auch erweitert durch ihn nach allen Richtungen hinaus, zuerst geordnet und begrenzt durch ihn für Jahrtausende.“ Dieses Bild des antiken Denkers leuchtet uns auch aus Vives' Darstellung entgegen; denn in den Fragen des allgemein-wissenschaftlichen Lebens blickt Vives ohne Zweifel mit grösster Hochachtung zu dem griechischen Philosophen empor und unterscheidet sich hierin kaum von den begeisterten Aristotelikern seiner Zeit. Auch gewahren wir bei Vives das Bestreben, dem Stagiriten gerecht zu werden; das zeigen vor allem die seinem Hauptwerke vorausgeschickten einleitenden Bemerkungen, in denen er sich gleichsam wegen der Kritik des Aristoteles zu entschuldigen sucht. Vives hat den antiken Philosophen aber dennoch mancher Fehler beschuldigt, und die nähere Untersuchung muss noch entscheiden, ob die gegen den Stagiriten erhobenen Einwände einer wohlbegründeten Anschauung entstammen, oder nicht doch etwas zu hart und an manchen Punkten irrig ausgefallen sind.

Die verschiedenartigen Schwächen, welche Vives an Aristoteles entdeckt, lassen sich im wesentlichen in vier Punkte zusammenfassen: Der griechische Philosoph begeht nach ihm erstens den Fehler, dass er gegen seine eigenen Ansichten sehr nachsichtig, gegen andere aber streng und unerbittlich ist, anerkannten Autoritäten indessen allzu schnell Vertrauen schenkt und sich auf diese Weise nicht selten in Widersprüche verwickelt; zweitens wirft der Kritiker dem Stagiriten vor, er habe bisweilen die Meinungen früherer Denker absichtlich entstellt und so manchmal wissentlich eine unwahre Darstellung in seinen Schriften angewandt;

---

1) Adolf Stahr. Aristotelia. I. Teil. Halle 1830. S. 98.

drittens klagt Vives den grossen Peripatetiker der Ruhmsucht an, der zuliebe er bedeutende Ergebnisse früherer Philosophen absichtlich unerwähnt gelassen habe; viertens hat sich Aristoteles nach Vives in seinen Schriften aus schlauer Berechnung dunkel ausgedrückt, um so dem Tadel seiner Gegner stets durch den Hinweis des falschen Verständnisses seiner Meinung entgehen zu können. Obschon sich diese Vorwürfe des Kritikers nur auf das wissenschaftliche Leben des Aristoteles[1]) beziehen, berühren sie doch den innersten sittlichen Wert des Philosophen und erfordern darum eine eingehende Prüfung.

Den beiden ersten von Vives gegen Aristoteles erhobenen Anklagen liegt, wie man sieht, mehr oder weniger der Vorwurf der Ungerechtigkeit und Unwahrhaftigkeit zugrunde, und darum müssen wir zunächst diese dem Stagiriten zur Last gelegten sittlichen Mängel untersuchen, bevor wir zur Beurteilung der Anklagepunkte selbst übergehen können.

Die Schriften des Aristoteles lassen keinen Zweifel darüber, wie er selbst über die Gerechtigkeits- und Wahrheitsliebe gedacht hat. In seiner Nikomachischen Ethik[2]) hören wir von ihm über die Tugend der Gerechtigkeit: *„Αὕτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη οὐ μέρος ἀρετῆς ἀλλ' ὅλη ἀρετή ἐστιν, οὐδ' ἡ ἐναντία ἀδικία μέρος κακίας ἀλλ' ὅλη κακία"*; aber auch die aus Ehrsucht hervorgehende Lüge hat der Philosoph durchaus verworfen: *„ψεύστης ὁ μὲν τῷ ψεύδει αὐτῷ χαίρων, ὁ δὲ δόξης ὀρεγόμενος ἢ κέρδους"*[3]). Auch die alten Biographen[4]) haben uns Äusserungen des Aristo-

1) Es ist bekannt, dass es zu Lebzeiten des Aristoteles nicht an Stimmen gefehlt hat, die seinen Ruhm durch Herabsetzung seines Charakters zu verkleinern suchten; zu diesen Verläumdern gehörten besonders: Timaeus, Epikur, Cephisodor, Eubulides und Demochares. Ihre Anschuldigungen bezogen sich hauptsächlich auf das Verhältnis des Philosophen zu Plato, zu Alexander, zu seinen beiden Frauen (Pythias und Herpyllis). 2) Eth. Nic. V, 3; 1130a, 8—10. 3) Eth. Nic. IV, 13; 1127b, 16—17. 4) Alle noch vorhandenen Lebensbeschreibungen des Aristoteles findet man dem ersten Bande der Buhle'schen Ausgabe der Aristotelis opera omnia vorgedruckt, auf die wir uns auch hier beziehen.

teles über die Wahrheit und Gerechtigkeit aufbewahrt. Diogenes Laertius berichtet: „ἐρωτηθεὶς, πῶς ἂν τοῖς φίλοις προσφεροίμεθα; ἔφη, Ὡς ἂν εὐξαίμεθα αὐτοὺς ἡμῖν προσφέρεσθαι. τὴν δικαιοσύνην ἔφη ἀρετὴν ψυχῆς, διανεμητικὴν τοῦ κατ' ἀξίαν." [1]), und der Biograph Ammonius hat folgendes bekannte Diktum des Stagiriten mitgeteilt: „φίλος μὲν Σωκράτης, ἀλλὰ φιλτάτη ἡ ἀλήθεια" [2]). Somit liefern uns die eigenen Schriften des Philosophen und die Zeugnisse seiner Biographen den Beweis, dass Aristoteles die Wahrheits- und Gerechtigkeitsliebe für eine unerlässliche sittliche Forderung angesehen hat; doch könnte man einwenden, dass die Handlungsweise des antiken Philosophen darum noch nicht seinen Theorien habe entsprechen müssen. Gewiss; doch glauben wir bei Aristoteles zu diesem Bedenken nicht genötigt zu sein, sondern vielmehr annehmen zu dürfen, dass seine ethischen Anschauungen auch im Leben ihre Realisierung erfahren haben; denn „so leicht es ist — sagt Stahr [3]) und, wie uns dünkt, mit Recht — in Grundsätzen breit, und ein Lobredner uns fremder Tugend zu sein: so unmöglich ist es doch für einen, nicht wirklich selbst edeln Menschen, die unfehlbare Wirkung tugendhafter edler Gesinnung in Lebensverhältnissen ergreifend und überzeugend darzustellen. Nur eigne innere Erfahrung vermag dies zu leisten, die keinem zu Teil wird, der solche Gesinnung nicht wirklich selbst erprobte; und nie erreicht der bloss reflektierende und dann nachbildende Verstand den Stempel und das Gepräge der Wahrheit und inneren Überzeugung, welches den Schriften des Weisen von Stagira aufgedrückt ist."

Da somit kein zwingender Grund vorliegt, an der Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit des Aristoteles zu zweifeln, können wir jetzt die beiden ersten gegen den antiken Philosophen erhobenen Anklagen näher betrachten. Was zunächst den ersten Punkt betrifft, so ist es allerdings richtig, dass Aristoteles unerbittlich-strenge wissenschaft-

---

1) Buhle S. 19. 2) Buhle S. 45. 3) Aristotelia I. Teil S. 180.

liche Anforderungen gestellt hat. Das haben bereits die Alten erkannt, und schon Diogenes Laertius sagt von dem Philosophen: „Αἰτιολογικώτατος πάντων ἐγένετο· ὥστε καὶ περὶ τῶν ἐλαχίστων τὰς αἰτίας ἀποδιδόναι“ 1). Wie hätte es bei einem solch scharfsinnigen Denker auch anders sein können? Nach Vives liegt der Fehler des Aristoteles nun aber darin, dass er mit diesen strengen Anforderungen wohl an andere, nicht aber an sich selbst herangetreten ist. Nach dem Eindruck, den wir von der Gerechtigkeits- und Wahrheitsliebe des Stagiriten gewonnen haben, können wir uns schlechterdings nicht denken, dass Aristoteles in seinem wissenschaftlichen Verfahren so inkonsequent vorgegangen sein sollte, dass er also gegen andere wahr, gegen sich selbst aber unwahr gehandelt hätte. Ja, es fehlt in seinen Schriften auch nicht an Anzeichen, die unsere Auffassung unterstützen. Dass auch Aristoteles Selbstbescheidung des eigenen Urteils kannte, erhellt aus einer Stelle in der Nikomachischen Ethik 2): „ἕκαστος δὲ κρίνει καλῶς ἃ γιγνώσκει, καὶ τούτων ἐστὶν ἀγαθὸς κριτής“; und ferner: als der Stagirit sich anschickte, über politische Dinge zu schreiben, war er sich sicherlich der Schwierigkeit seiner Aufgabe vollkommen bewusst, wenn wir da von ihm das Wort hören 3): „Ἕν γάρ τι τῶν ἀδυνάτων ἢ χαλεπῶν ἐστὶ μὴ κοινωνήσαντας τῶν ἔργων κριτὰς γενέσθαι σπουδαίους.“ Nach alledem glauben wir also bestimmt annehmen zu dürfen, dass Aristoteles stets, auch dann, wenn es sich um seine eigenen Lehrmeinungen handelte, kritisch vorgegangen ist. Wegen dieser strengen Konsequenz des antiken Denkers können wir darum anderseits aber auch nicht glauben, dass er anerkannten Autoritäten blindlings Glauben geschenkt oder gar auf jede eingehendere Prüfung, soweit sie ihm möglich war, bisweilen gänzlich verzichtet und sich auf diese Weise in mancherlei Widersprüche 4) verwickelt habe.

---

1) Buhle S. 27. 2) Eth. Nic. I, 1; 1094 b, 27—28. 3) Polit. VIII, 6; 1340 b, 23—25. 4) Wir leugnen damit nicht, dass sich im System des Stagiriten Widersprüche finden, sondern lehnen nur die von Vives hierfür gegebene Begründung ab.

Dass die zweite Anklage, wonach Aristoteles bisweilen absichtlich die Ansichten früherer Denker entstellt haben[1]) soll, sich nicht etwa auf die Unwahrhaftigkeit oder Ungerechtigkeit des Stagiriten stützen kann, haben wir bereits gesehen; es liegt kein Anlass vor, bei einem von so edlen Gerechtigkeitsgefühl beseelten Manne einen derartigen sittlichen Makel anzunehmen. Allerdings war Aristoteles eine polemische Natur[2]), und er musste es sein, wenn anders er in das Chaos all der wild durcheinander gehenden Meinungen seiner Vorgänger Ordnung und einheitliche Gestaltung bringen wollte; dieses Bestreben bringt es bei ihm dann mitunter auch mit sich, dass „er die Lehren der früheren meist nur erwähnt, um sie zu widerlegen, indem er noch dazu an sie den Massstab der eigenen Grundbegriffe legt. Er würdigt demnach die früheren Theorien nicht in der richtigen objektiven Weise, lässt sie häufig in einem zu ungünstigen Lichte erscheinen und entfernt sich sogar bisweilen von der vollen historischen Treue“[3]). Diese überwiegende Neigung des Philosophen zur Polemik wird sicherlich einen Hauptgrund in dem berechtigten Bewusstsein der wissenschaftlichen Überlegenheit über seine Gegner, des scharfen Verstandes und der umfassenden Kenntnisse haben; Aristoteles war, wie Stahr treffend bemerkt[4]), „überhaupt wenig dazu geeignet, sich irgend einem Geiste unterzuordnen, und schmiegsam sich in alle Formen eines solchen fügend seine Überlegenheit anzuerkennen.“ So mag es gekommen sein, dass der Stagirit die Lehren früherer Philosophen bisweilen mit den Augenmassen seines Systems geschaut hat und von einseitigen und falschen Voraussetzungen an ihre

---

1) Baco von Verulam versteigt sich sogar zu folgender Anklage gegen den Philosophen: „Aristoteles regnare se haud tuto posse putavit, nisi, more Ottomanorum, fratres suos omnes contrucidasset.“ Baco Verul. De augm. disciplinis III, Cp. 4. S. 88. opera omnia ed. Francof. 1665, fol. 2) Man siehe hierzu z. B. die Kritik, welche er den älteren Joniern zuteil werden lässt: De coelo III, 5; 304 b, 11. Phys. I, 7; 190 a, 13 ff. 3) Überweg-Heinze, Grundriss d. Gesch. d. Philos. I. Teil. Berlin 1894. S. 23. 4) Aristotelia, I. Teil S. 56.

Beurteilung herangetreten ist. Seine wissenschaftliche Polemik nimmt jedoch — um mit Zeller[1]) zu reden — „niemals eine persönliche Wendung, und überhaupt wird niemand beweisen können, dass sie aus einer anderen Quelle entspringe, als aus dem Bestreben, seinen Gegenstand möglichst scharf zu behandeln und möglichst vollständig zu erschöpfen.“ Für diese von wissenschaftlichem Wahrheits- und Forschungsdrang geleitete Polemik bietet die Art und Weise, wie Aristoteles die von ihm so oft bekämpfte platonische Ideenlehre widerlegt[2]), ein herrliches Beispiel: „*Τὸ δὲ καθόλον βέλτιον ἴσως ἐπισκέψασθαι καὶ διαπορῆσαι πῶς λέγεται, καίπερ προσάντους τῆς τοιαύτης ζητήσεως γινομένης διὰ τὸ φίλους ἄνδρας εἰσαγαγεῖν τὰ εἴδη· δόξειε δ' ἂν ἴσως βέλτιον εἶναι καὶ δεῖν ἐπὶ σωτηρίᾳ γε τῆς ἀληθείας καὶ τὰ οἰκεῖα ἀναιρεῖν, ἄλλως τε καὶ φιλοσόφους ὄντας· ἀμφοῖν γὰρ ὄντοιν φίλοιν ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν.*“ Wahrlich, die Stimme eines edlen, vom aufrichtigsten Wahrheitsstreben erfüllten Kritikers; mit Recht stellt Buhle[3]) darum die Frage: „In quo adversarium impugnandi modo, quis, non dico humanitatem, sed insignem modestiam, verecundiam, et pietatis erga magistrum et amicum sensum non agnoscit?“ Somit ergibt sich uns das Urteil, dass bei Aristoteles von einer Verkleinerungssucht anderer Grössen nicht die Rede sein kann, dass der antike Denker zwar nicht immer vorurteilsfrei, aber doch stets mit den besten Absichten bei der Behandlung seiner Gegner vorgegangen ist.

Wir kommen zu dem dritten Anklagepunkt: Aristoteles habe aus Ruhmsucht bedeutende Ergebnisse anderer Philosophen unerwähnt gelassen. War der Stagirit überhaupt ruhmsüchtig? Dass er den Wert der Ehre keineswegs verachtet, sondern vielmehr den Ruhm nach echt griechischer Art als hohen Lebensschmuck betrachtet hat, unterliegt keinem Zweifel; er sieht in der Ehre gewisser-

---

1) Eduard Zeller. Die Philosophie der Griechen. 2. Teil. 2. Abteilung. Leipzig 1879. S. 46. 2) Eth. Nic. I, 4; 1096a, 11—17. 3) Aristotelis opera omnia S. 89.

massen das Compensationsmittel zwischen dem Wohltäter und dem Empfänger und hat sich an verschiedenen Stellen in diesem Sinne geäussert[1]). Auch hat er diese seine Anschauungen von Ehre und Ruhm ins Leben übernommen und sie nicht selten auch praktisch angewandt; das sehen wir vor allem an der gewiss übertriebenen Art, mit der er sich dieses Hebels bei der Erziehung seines hervorragenden Schülers am mazedonischen Hofe bediente[2]). Bedenken wir aber, dass Aristoteles von Jugend auf mit Fürstenhöfen in Verbindung stand und dem Einfluss eines solchen Verkehrs ausgesetzt war, so können wir seine Ansichten über Ehre wohl verstehen, wenn auch nicht immer billigen. Von kleinlicher Ruhmsucht, wie Vives meint, kann jedoch bei dem Philosophen keine Rede sein. Wohl hat Aristoteles der Ehre einen übergrossen Wert beigelegt, sich aber nicht in egoistischer Lebensklugheit darum beworben! Denn „es lässt sich — wie Zeller[3]) bemerkt — nicht beweisen, dass er in unwürdiger Weise um die Gunst eines Philipp oder Alexander gebuhlt habe.“ Wenn man aber darin Eitelkeit erblicken wollte, dass er Ringe an den Fingern trug, Bart und Haupthaar sorgsam scheren liess etc., überhaupt Sorgfalt auf sein Äusseres legte, so hiesse das doch allzu kleinlich urteilen. Auch das scheint uns kein Grund zu sein, den antiken Philosophen der Ruhmsucht zu bezichtigen, wenn man[4]) auf sein Rivalisieren mit Isokrates[5]) hinweist.

---

1) So sagt er Eth. Nic. IV, 7; 1123b, 35: „*τῆς ἀρετῆς γὰρ ἆθλον ἡ τιμὴ καὶ ἀπονέμεται τοῖς ἀγαθοῖς*“; Eth. Nic. VIII, 16; 1163b, 3—8: „*τῆς μὲν γὰρ ἀρετῆς καὶ εὐεργεσίας ἡ τιμὴ γέρας, τῆς δὲ ἐνδείας ἐπικουρία τὸ κέρδος· οὕτω δ᾽ ἔχειν τοῦτο καὶ ἐν ταῖς πολιταίαις φαίνεται· οὐ γὰρ τιμᾶται ὁ μηδὲν ἀγαθὸν τῷ κοινῷ πορίζων· τὸ κοινὸν γὰρ δίδοται τῷ τὸ κοινὸν εὐεργετοῦντι, ἡ τιμὴ δὲ κοινόν.*“ 2) Es ist bekannt, dass der Philosoph seine pädagogischen Grundsätze zugleich praktisch bei der Erziehung Alexanders des Grossen erprobte. 3) A. a. O. S. 44. 4) z. B. Stahr. I. Teil S. 158. 5) Dass es sich nur um einen Wettstreit mit ihm, nicht, wie Diogenes Laertius mitteilt, mit Xenokrates handeln kann, ersehen wir aus den Nachrichten Ciceros (De oratore III, 35; De offic. I, 1) und Quintilians (Inst. orat. III, 1).

Aristoteles soll, als er gegen Ende seines ersten Aufenthaltes in Athen die einflussreiche rhetorische Wirksamkeit des Isokrates beobachtet habe, aus Eifersucht folgenden Vers im Munde geführt haben: „*Αἰσχρὸν σιωπᾷν, Ἰσοκράτη δ' ἐᾷν λέγειν*“ [1]). Angenommen, dass dieser Bericht auf Wahrheit beruht, so folgt daraus noch nicht, dass wir in dem Stagiriten einen ruhmsüchtigen Neider zu sehen haben; kann man es dem Philosophen verdenken, wenn er, angetrieben durch das Beispiel des Isokrates, auch anfing, über die Rhetorik Vorträge zu halten, zumal wenn er reichhaltigere Theorien einzuführen wusste? Er erkannte, dass die von Isokrates aufgestellten rhetorischen Lehren nicht genügten und fühlte sich daher berechtigt, sie zu ergänzen und zur Wissenschaft zu erheben. Überhaupt war der Stagirit von einem hochstrebenden, wissenschaftlichen Eifer durchdrungen: Er war ein „Geist, der die Gesamtheit der menschlichen Erkenntnis zu umfassen strebte“ [2]), war selten mit den gefundenen Ergebnissen zufrieden und hat es sich darum in seinen Untersuchungen niemals leicht gemacht; nennt man das aber Ehrgeiz oder gar Ruhmsucht, nun, so entgegnen wir mit Buhle [3]): „Neque hoc tamen pro vitio habendum est; alias enim ille vir tantusque non evasisset!“ Auch stimmen wir dann Stahr zu, wenn er meint [4]): „Man darf aber kühnlich behaupten, dass jene Ehrbegierde des Stagiriten an sich keineswegs eine falsche und fehlerhafte, sondern vielmehr eine notwendige war, um einen Aristoteles zu bilden. Die wahre Ehrbegierde hat, mehr als die Mitwelt, die Nachwelt im Auge. Ihr Ziel ist Unsterblichkeit im Andenken kommender Geschlechter, und diese Ehrbegierde war das Eigentum aller grössester Geister, die einzig in ihrem Jahrhundert dastehen.“ Aus all den angeführten Tatsachen ergibt sich uns daher das Urteil: Aristoteles hat den Wert der Ehre hoch angeschlagen; doch ist das kein Grund, ihm eine ruhmsüchtige Handlungsweise vorzuwerfen. Verbinden wir mit diesem Ergebnis nun noch den Gedanken

---

1) Siehe hierüber: Buhle a. a. O. S. 95. 2) Stahr. I. Teil. S. 45. 3) A. a. O. S. 104. 4) Aristotelia I. Teil. S. 174.

an das edle Gerechtigkeitsstreben des Philosophen, jedem das Seine zu teil werden zu lassen, so muss schon hiernach die von Vives gegen Aristoteles erhobene Anklage, dass er aus Ruhmbegierde die Leistungen früherer Denker unerwähnt gelassen habe, als völlig hinfällig erscheinen. Aber unsere Auffassung wird auch durch die Art, wie der Philosoph seine Untersuchungen anstellt, in jeder Beziehung gerechtfertigt. Wer die Schriften des Denkers von Stagira aufmerksam liest, kann hier beobachten, dass Aristoteles „in fast allen seinen Untersuchungen historisch zu Werke geht. Er begründet den Nutzen der Geschichte in der Wissenschaft ausdrücklich und deshalb führt er immer, bevor er an die Lösung einer Frage geht, die Ansichten der alten Philosophen an. Er diskutiert all die verschiedenen Meinungen und die Zweifel und Schwierigkeiten, die sich bei einer Frage erheben“ [1]). Darum sind die aristotelischen Werke bis auf den heutigen Tag die besten Quellen für die Kenntnis der alten Systeme und verdienen wegen der Gewissenhaftigkeit, „mit welcher — wie Zeller [2]) hervorhebt — der Philosoph jeden, auch den verborgensten Keim des Wahren bei den Früheren aufsucht,“ weitgehendste Glaubwürdigkeit. Ja, „gewiss kann — darin möchten wir Stahr [3]) nach dieser ganzen Untersuchung der wissenschaftlichen Kampfesweise des Stagiriten beipflichten — des Aristoteles polemische Verfahrungsweise manchen Neueren als würdiges Muster dienen!“

Der vierte Vorwurf, Aristoteles habe sich in seinen Schriften aus berechnender Vorsicht einer unverständlichen Ausdrucksweise bedient [4]), schliesst die beiden Fragen in

1) Schneid. Aristoteles in der Scholastik. Eichstätt 1875. S. 50. 2) A. a. O. S. 47. 3) Aristotelia I. Teil. S. 61. 4) Brucker (Historia critica philosophiae, Teil I. Leipzig 1742. S. 801) macht Aristoteles übrigens denselben Vorwurf, wenn er sagt, dass der Philosoph die obscuritas „partim ipse destinato consilio“ in seine Schriften eingeführt habe. Derartige Anklagen der Philosophen wegen absichtlicher Verhüllung der wahren Ansichten kannte man indessen schon im frühen Altertum; so sagte man z. B. von Heraklit, er sei ein Menschenfeind und habe sich, um dem Hass seiner Zeitgenossen

sich, ob das dem Philosophen untergeschobene Motiv auf Wahrheit beruht und ob die Klage des Kritikers über die obscuritas des Stagiriten berechtigt ist.

Die von Vives gegen Aristoteles erhobene Anklage, dass er, um dem Tadel und der Kritik der Beurteiler seiner Schriften zu entgehen, absichtlich eine dunkle Darstellungsform gewählt habe, muss zunächst schon auf jeden unbefangenen Leser den Eindruck des Gekünstelten und Gesuchten machen. Ebenso verträgt sich dieser Vorwurf, der den Philosophen doch offenbar als einen ängstlichen, unsicheren Schriftsteller erscheinen lässt, durchaus nicht mit dem Bilde, das wir sonst von Aristoteles vorfinden. Überall tritt uns der Stagirit in seinen Schriften als ein selbstbewusster und eben darum gerade zur Polemik geneigter Autor entgegen. „Und — so fragen wir hier mit Stahr[1]) im Hinblick auf die von Vives gemachten Ausstellungen — wessen Polemik hätte der fürchten sollen, dem keiner seiner Zeitgenossen, selbst Platon nicht, an Schärfe eines durchdringenden Verstandes, an Umfang und Gründlichkeit des Wissens, an Gewandtheit der Dialektik, sich vergleichen konnte?“ Dass Aristoteles aber ferner aus sophistischer Klugheit diesen Weg absichtlicher Verschleierung seiner Meinung eingeschlagen haben sollte, können wir bei dem Gesamteindruck, den sein Leben auf den objektiven Beurteiler macht, nicht annehmen. Endlich widerspricht die dem Stagiriten gemachte Anschuldigung aber auch dem tatsächlichen Befund der aristotelischen Schriften; „denn — wie Zeller[2]) mit Recht hervorhebt — soweit diese nicht für blosse Aufzeichnungen zu eigenem Gebrauche zu halten sind, geben sie sich vielmehr alle Mühe, durch eine fest ausgeprägte wissenschaftliche Terminologie, durch scharfe Begriffsbestimmungen, durch Erläuterungen und Beispiele, durch methodischen Fortschritt der Gedanken, durch Abwehr von Unklarheiten, Zweideutigkeiten und Missverständnissen dem Leser zu Hilfe zu

---

zu entgehen, in seinen Schriften absichtlich der dunklen Diktion bedient, — ein Vorwurf, der aber auch völlig unbegründet ist. 1) Aristotelia II. Teil. Halle 1832. S. 38. 2) A. a. O. S. 124.

kommen." Mithin können wir die von Vives gegen Aristoteles erhobene Anklage einer absichtlichen Verdunkelung seiner Schriften nicht anerkennen, sie jedoch aus den Zeitverhältnissen, in denen der Kritiker selbst lebte, verstehen; denn gerade in jener Zeit hatte man oft Veranlassung[1]), über eine absichtliche Verhüllung der wahren Meinungen zu klagen: vielleicht hat der Kritiker sich hierdurch verleiten lassen, ähnliche Vorwürfe auch dem Aristoteles zu machen.

Doch darin hat Vives nicht ganz unrecht, wenn er auf die oft dunkle Ausdrucksweise des antiken Philosophen[2]) aufmerksam macht. In der Tat ist ja, abgesehen von dem bisweilen eintretenden Construktionswechsel und dem oft nachlässigen Periodenbau, besonders die dunkle Darstellungsweise des Stagiriten stets ein Hindernis für das Verständnis und die Verbreitung seiner Schriften gewesen. Auch heute empfinden wir das noch fast ebenso wie Vives; Buhle[3]) äussert sich über diese Frage beinahe in demselben Sinne wie Vives: „Ipso denique sermone Aristotelico, purissimo quidem per se et perfectissimo, at eodem tamen difficillimo, cum multa ille habeat sibi propria, nec nisi saepius iterata lectione et meditatione recte percipi queat, quia plurimis vocibus a philosopho usurpatis et diverso a vulgari sensu acceptis singularis quaedam vis subesse solet, et quia eius locutio tam brevis, concisa et haud raro tam contorta est, ut in sexcentis locis ipse potius optes ad interpretem confugere, quam aliis verum sensum declarare ausis, difficillima et crisis et interpretatio redditur." Was nun die knappe, scharf-markierte, mathematische Schreibweise des Philosophen betrifft, so können wir ihm deswegen keinen Vorwurf machen; er hat sich ihrer, während er in seinen für einen grösseren Leserkreis oder für das Publikum bestimmten Schriften[4]) eine anschaulichere und darum leicht

---

1) Man denke an den phrasenreichen Redeschwall, dessen sich gerade die Humanisten oft bedienten. 2) Siehe auch: Th. Gomperz, griechische Denker; 13. Lieferung, Leipzig 1906. S. 22. 3) Aristotelis opera omnia. Praefatio S. IX. 4) Nach Zellers Meinung (A. a. O. S. 111) sind diese Schriften aber verloren gegangen.

verständlichere λέξις anwendet[1]), in seinen rein-wissenschaftlichen Werken mit guter Absicht bedient. Kein Grieche des Altertums war mit den Fragen der Stilistik so vertraut wie gerade Aristoteles. Im dritten Buche seiner Rhetorik[2]) hat er diesem Gegenstande eine längere Untersuchung gewidmet; er erklärt hier, dass die rein-wissenschaftlichen Betrachtungen nur Anspruch auf Klarheit, nicht aber — wie Vives und viele seiner humanistischen Zeitgenossen es wünschten — auf künstlerischen Redeschmuck und Schönheit der Sprache machen könnten. Allerdings müssen wir Vives zugeben, dass das Verständnis der Schriften des Stagiriten infolge dieser, wie Kirchmann[3]) sich ausdrückt, „gedrängten, durchaus dem Gedanken sich genau anschmiegenden Schreibweise des Aristoteles, welcher dem Gedanken zuliebe seiner Muttersprache oft Gewalt antut“, beträchtlich erschwert worden ist und entschieden mehr Mühe erfordert als z. B. die Interpretation der platonischen Werke. Gleichwohl wäre ein Vorwurf gegen den grossen Peripatetiker nicht am Platze; denn diese grosszügige, systematische Art, mit welcher der antike Philosoph das gesamte wissenschaftliche Material seiner Zeit zu einheitlicher Verarbeitung zu bringen verstand, führte zwar „an mehr als einem Punkte zu einseitiger Auffassung und zu einer Art Vergewaltigung einzelner Gebiete, welche vor der Kritik nicht Stand halten“[4]), hatte aber entschieden auch ihre hohen, unverkennbaren

---

1) Auf die in ihnen von Aristoteles angewandte Ausdrucksweise dürfte sich auch wohl das Lob beziehen, das Cicero dem Stil des Stagiriten gespendet hat: De Oratore I, 11, 49 nennt er ihn „eloquens et in dicendo suavis“, Academic. II, 38, 119 redet er von dem „flumen orationis aureum“ des Philosophen und hebt De inventione II, 2, 6 die „suavitate et brevitate dicendi“ erreichte Vortrefflichkeit seines Stiles hervor. Vergl. ausserdem: De offic. I, 1 und Academic. I, 9. 2) Rhetor. III, 1; 1404a, 8—12: „τὸ μὲν οὖν τῆς λέξεως ὅμως ἔχει τι μικρὸν ἀναγκαῖον ἐν πάσῃ διδασκαλίᾳ· διαφέρει γάρ τι πρὸς τὸ δηλῶσαι ὡδὶ ἢ ὡδὶ εἰπεῖν· οὐ μέντοι τοσοῦτον, ἀλλ' απαντα φαντασία ταῦτ' ἐστὶ καὶ πρὸς τὸν ἀκροατὴν· διὸ οὐδεὶς οὕτω γεωμετρειεῖν διδάσκει.“ 3) J. H. v. Kirchmann. Des Aristoteles Nikomachische Ethik. Philosophische Bibliothek. Leipzig 1876 S. V. 4) W. Windelband. Gesch. d. Philos. 1892 S. 77.

Vorzüge[1]): Nicht nur, dass hierdurch die metaphysische Begriffsbildung gesteigert und das abstrakte Denken verfeinert und vertieft wurde, sondern „durch diese systematisierende Methode ist es dem Aristoteles — wie Schneid[2]) ausführt — gelungen, nicht bloss das erste philosophische System des Altertums zu schaffen, sondern auch das vollkommenste“. Schliesslich möge man sich vergegenwärtigen, dass grosse Denker, wie Aristoteles und nach ihm z. B. Kant, sich für die gewaltigen Probleme, mit denen sie ringen, gewissermassen ihre eigene Sprache schaffen müssen, weil für ihre Gedankentiefen der sprachliche Ausdruck noch nicht geprägt ist. Solche Betrachtungsweise hat Vives bei der Kritik des aristotelischen Stiles doch zu wenig herangezogen, sonst würde sein Urteil über die Darstellungsweise des antiken Philosophen ohne Frage weit günstiger ausgefallen sein und sich vor der einseitigen Betonung der sprachlichen Anschaulichkeit bewahrt haben.

Mithin ist es Vives nicht gelungen, der Person und Darstellungsweise des Stagiriten gerecht zu werden; fragen wir nach einem Grunde für seine in vielen Punkten scharfe Polemik, so werden wir ihn in persönlicher Feindschaft gegen Aristoteles, wie wir gesehen haben, in keiner Weise aufsuchen können, vielmehr wird Vives manchen falschen Nachrichten über Aristoteles aus dem Altertum, die er noch nicht als solche erkannte, zu grosses Vertrauen geschenkt haben und dadurch in seinem Urteil vielfach irregeleitet sein.

Cap. 2. Würdigung seiner Polemik gegen die Gotteslehre des Aristoteles.

Es ist nur allzu begreiflich, dass der Verfasser des „Christi triumphus“ an der Gotteslehre des Aristoteles[3]) Anstoss nahm; denn bei der ganzen Kritik, die er an der Gottes- und Sittlichkeitslehre des Stagiriten übt, sehen wir

---

1) Siehe hierzu auch: Chr. A. Brandis. Gesch. d. Philos. III, 1. Berlin 1860. S. 200 u. 201. 2) In Wetzer und Welte's Kirchenlexikon. I Band. Freiburg im Breisgau. 1882. S. 1310. 3) Siehe auch: Th. Gomperz. Griechische Denker. 14. Lieferung. Leipz. 1908. S. 163—169.

ihn von der Ueberzeugung durchdrungen, dass das Christentum die absolute Religion sei; darum beurteilt er alle Anschauungen des antiken Philosophen namentlich vom christlichen Gesichtspunkt aus, ohne dabei indessen die allgemeinwissenschaftlichen Momente ausser Acht zu lassen. Da nun auch wir die von dem Pädagogen zugrunde gelegte christliche Weltanschauung anerkennen, ergibt sich damit auch für uns die Pflicht, den im Christentum dargebotenen Massstab religiös-sittlicher Erkenntnis beizubehalten und ihn bei der Würdigung der Vives'schen Polemik gegen die Gotteslehre und Ethik des Aristoteles neben der philosophischen Betrachtungsweise vornehmlich anzuwenden.

Mit Recht beginnt Vives seine Kritik mit der anerkennenden Hervorhebung dessen, was ihm an der aristotelischen Gotteserkenntnis beachtenswert und bedeutsam erscheint, und betont in treffender Weise, dass der Stagirit schon in Gott den „princeps naturae" erkannt und in der Symmetrie, Zweckmässigkeit und Ordnung der Welt ein auf eine höchste Intelligenz hinweisendes Moment erblickt habe. Um jedoch die aristotelische Gottesidee zu vervolltändigen, müssen wir zu den von Vives angeführten Merkmalen noch einige hinzufügen[1]. Gott ist nach Aristoteles auch *„ζῷον ἀΐδιον ἄριστον"*[2], *„οὐσία τις ἀΐδιος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν"*[3], *„ἀμερὴς καὶ ἀδιαίρετος"*[4]. Ferner sieht der antike Philosoph in Gott *„ἡ νόησις ἡ καθ' ἑαυτὴν τοῦ καθ' ἑαυτὸ ἀρίστου"*[5], betrachtet das Denken Gottes als *„νοήσεως νόησις"*[6] und macht ihn zum *„πρῶτον κινοῦν"*[7] der Welt. Aus allem ergibt sich, dass Aristoteles den Lenker der Welt als ein geistiges, immaterielles Wesen, als absolutes Subjekt gefasst und damit für die antike Welt hervorragendes geleistet hat: In der Gottesanschauung des griechischen Philosophen wird, wie Windelband darum mit

---

1) Siehe über die Ansichten des Stagiriten von Gott und dessen Eigenschaften auch: Joannes Jonsius, de scriptoribus historiae philosophiae, fortgesetzt von Joh Christoph Dorn. Jena 1716. Liber I, cp. 1. S 9. 2) Met. XII, 7; 1072b, 29. 3) Met. XII, 7; 1073a, 4. 4) Met. XII, 7; 1073a, 6. 5) Met. XII, 7; 1072b, 19. 6) Met. XII, 9; 1074b, 34. 7) Met. XII, 7; 1073a, 27.

Recht sagt[1]), „der Monotheismus begrifflich formuliert und wissenschaftlich begründet.“

Aber trotz der Bedeutung, die man hiernach der Gotteslehre des Stagiriten einräumen muss, kann man auch bei diesem aristotelischen Monotheismus noch all die Mängel erkennen, über die keine, auch nicht die höchst-entwickelte natürliche Religion hinauszukommen vermag; das hat der Kritiker richtig gesehen und weicht darum sogleich bei der näheren Bestimmung Gottes von den Anschauungen des Aristoteles ab. Einen guten Griff hat Vives aber darin getan, dass er seine nun anhebende Polemik mit der Frage nach der Weltschöpfung beginnt.

Da Aristoteles von Gott um seiner Vollkommenheit willen alles Endliche fernhalten zu müssen glaubt[2]), schliesst er von ihm jedes Wollen, jedes Hervorbringen und Handeln aus[3]) und lässt seine ganze Tätigkeit nur auf das reine Denken bezogen sein[4]). Da hierbei aber irgend welche Veränderung in Gott unmöglich ist[5]), muss er stets derselbe geblieben sein, kann somit niemals etwas geschaffen haben, da er sonst hierdurch eben ein anderer geworden wäre; also muss sein Verhältnis zu allem ausser ihm Seienden, d. h. zur Welt stets dasselbe gewesen sein. Mithin macht es der aristotelische Gottesbegriff von vornherein unmöglich, eine durch das höchste Wesen erfolgte Weltschöpfung oder einen durch dasselbe zu vollziehenden Weltuntergang anzunehmen, da jedes von beiden einen von Gott ausgehenden Akt und eine in ihm vorgehende Veränderung bedeuten würde. Wenn Aristoteles daher den Gedanken eines zeitlichen Weltanfangs und -Untergangs ablehnte[6]), so war das durchaus in Uebereinstimmung mit seinem Gottesbegriff; der Stagirit ist der erste Denker, der einen bestimmten Zeitpunkt des Weltbeginnes leugnet und das All für ungeworden und ewig betrachtet[7]). Dass

---

1) A. a. O. S. 113. 2) Polit. VII, 1; 1323 b, 23. 3) De coelo II, 12; 292 a, 22. Eth. Nic. X, 8; 1178 b, 7 ff, 20 ff. 4) Eth. Nic. X, 8; 1178 b, 20 ff. 5) De coelo I, 9; 279 a, 16 ff. Met. XII, 9; 1074 b, 25. Met. XII, 7, 1072 b, 7. 6) Siehe auch: Siebeck, die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt. Halle 1873. 7) De coelo II. 1; 283 b, 28 ff.: „*οὔτε γέγονεν ὁ πᾶς οὐρανὸς οὔτ' ἐνδέχεται*

Vives aber von seinem christlichen Standpunkt aus, bei seinem Glauben an die Hoheit und Einzigartigkeit der christlichen Offenbarungsreligion diese Gottes- und Weltlehre des antiken Philosophen als eine mit den Grundwahrheiten des Christentums in Widerspruch tretende Anschauung empfinden musste, liegt auf der Hand; ist doch der Christ überzeugt von der Präexistenz des Geistes vor der Materie, der Erschaffung der Welt aus dem freien Liebeswillen des allmächtigen Gottes und dem endlichen Untergang alles irdischen Seins! Zudem hat man, wie Vives treffend bemerkt, auch keinen Grund, auf die Unmöglichkeit einer zeitlichen Weltschöpfung hinzuweisen, und mit feinem Verständnis weist der Kritiker die von dem Philosophen hierfür herangezogene Behauptung, dass aus nichts auch nichts werden könne, zurück; wenn Vives hierbei den Gedanken ausspricht, dass das menschliche Schlussverfahren wohl auf die Welt der Erscheinung angewendet werden könne, in das Bereich des Unerkennbaren, Vorzeitlichen jedoch nicht übergreifen dürfe, so stehen diese Ausführungen an Scharfsinn hinter denen des griechischen Denkers in keiner Weise zurück. Doch hängt die aristotelische Lehre von der Unmöglichkeit einer Weltschöpfung überhaupt mit seiner ganzen Gottesidee aufs engste zusammen: Gott ist nach Aristoteles wohl die reine Form, Denken des Denkens[1]), die absolute Aktualität[2]), das als höchste Intelligenz über alles Endliche erhabene Wesen; wollte man hiernach aber mit dem Gott des Stagiriten die Vorstellung einer lebendigen Persönlichkeit[3]), eines allmächtigen Regierers und Erhalters der Welt verbinden, so würde man einen vollständig fremden Gedanken-

---

φθαρῆναι, ἀλλ' ἔστιν εἷς καὶ ἀΐδιος, ἀρχὴν μὲν καὶ τελευτὴν οὐκ ἔωχν τοῦ παντὸς αἰῶνος, ἔχων δὲ καὶ περιέχων ἐν αὑτῷ τὸν ἄπειρον χρόνον.“ Ferner: Phys. I, 9; 192a, 28; Met. XII, 6; 1071b, 6. De Coelo I. 10; 279b, 12. 1) Met. XII, 9; 1074b, 17. 2) Met. XII, 7; 1072b, 7. 3) Aehnlich wie seiner Gottesidee der Begriff der Persönlichkeit, so fehlt auch seiner Unsterblichkeitslehre der Gedanke einer persönlichen Fortdauer der Seele nach dem Tode; denn die von dem Stagiriten der Seele zugeschriebene Postexistenz bedeutet nichts anderes als die Ewigkeit der Wissenschaft.

inhalt in den aristotelischen Gottesbegriff eintragen[1]). Das sehen wir vor allem an dem von dem Philosophen angenommenen Verhältnis Gottes zur Welt, und damit berühren wir vielleicht den schwierigsten Punkt seiner ganzen Metaphysik[2]).

Da der Stagirit in der völligen Abgeschiedenheit des höchsten Wesens von allem Endlichen, in der eigenen Selbstgenügsamkeit Gottes ein Postulat göttlicher Vollkommenheit erblickt, sollte man zunächst erwarten, dass von irgend welcher Beziehung zwischen Gott und Welt keine Rede sein könnte; gleichwohl stellt Aristoteles die Verbindung zwischen der höchsten Intelligenz und der Endlichkeit her, indem er Gott von Ewigkeit her die Welt von der äussersten Fixsternsphäre berühren[3]) und dadurch in Bewegung setzen lässt, dass sie nach ihm hinstrebt[4]). Den Vollzug dieser Bewegung denkt sich Aristoteles in folgender Weise[5]). Gott und Welt verhalten sich nach dem Philosophen wie die reine Form zur Materie, wie die absolute Aktualität zur Potentialität; da es nun aber im Begriff des Möglichen liegt, ein Wirkliches zu werden[6]), da aber andererseits die Form sollizitierend auf die Materie wirkt, so übt Gott durch die reine Form, die er darstellt, ganz von selbst eine Anziehungskraft auf die Welt aus, so dass sie ihm entgegenstrebt[7]).

---

1) Mit Recht sagt Gomperz (Griechische Denker, 14. Lieferung Leipzig 1908; S. 164): „Ein von pantheistischen Zügen durchsetzter Monotheismus, so darf die Stellung heissen, die der Stagirit den grossen Welträtseln gegenüber eingenommen hat.“ 2) Siehe zum folgenden: Chr. A. Brandis. Gesch. d. Philos. II, 2a. Berlin 1853. S. 574 ff. 3) Gen. et corr. I, 6; 323a, 20. Nach Aristoteles beruht eben alle Bewegung auf fortdauernder Berührung des Bewegenden mit dem Bewegtem; siehe hierzu z. B. Phys. VIII, 10; 266 b, 27 ff. 4) Met. XII. 7; 1072b, 3: „κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον, κινουμένῳ δὲ τ᾽ ἄλλα κινεῖ“, ebenso: Met. XII, 7; 1072a, 26. 5) Met. XII, 7; 1072a, 26 ff. 6) Phys. IV, 9; 217a, 22 ff. 7) Die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der von Aristoteles für die Bewegung der Welt angenommenen Voraussetzungen darzutun liegt nicht in unserer Aufgabe; wir haben es hier nur mit der aristotelischen Ansicht als solcher zu tun.

„Gott ist zwar — nach einem treffenden Wort Pfleiderers[1]) — die erste Ursache der Bewegung, aber nicht so, dass eine Tätigkeit von ihm ausginge, sondern nur so, dass er der Gegenstand des Verlangens und Strebens der Welt zum vollendeten Ideal ist[2]). Nicht Gott liebt die Welt, sondern die Welt liebt Gott, durch seine Anziehungskraft wird das in ihr liegende Vermögen zur Entwicklung im teleologischen Weltprozess getrieben. Die Tätigkeit fällt nicht auf die Seite Gottes, der in seiner Selbstgenügsamkeit der Welt nicht bedarf, und der hier nicht, wie bei Platon, durch Liebe zur Selbstmitteilung getrieben wird, sondern sie fällt nur auf die Seite der Welt, die zu Gott hinstrebt.“ Die Einwirkung, welche die Welt auf diese Weise von Gott erfährt, ist also durch Gottes Wesen als reine Form ohne weiteres gegeben. Somit macht der Stagirit das höchste Wesen zu einem unfreiwilligen Beweger der Welt und schildert die Erzeugung dieser Bewegung, wie Zeller[3]) richtig bemerkt, „überdiess so, dass die Gottheit dadurch in den Raum versetzt würde.“ Hatte Aristoteles die höchste Intelligenz um ihrer Vollkommenheit willen aus der Welt hinausgesetzt, so wurde durch die Verknüpfung, die er zwischen ihr und der Welt herstellte, die Ausserweltlichkeit Gottes wieder verwischt[4]); doch haben wir darum keinen Grund, zwischen Gott und Welt ein Notwendigkeitsverhältnis zu statuieren und, wie Vives es tut, Gott gegenüber der Welt als abhängig und unfrei zu betrachten. Der Kritiker ist bei der Beurteilung der von Aristoteles hergestellten Beziehung Gottes zur Welt anscheinend über die ganze Art, wie der antike Philosoph sich die von Gott auf die Welt ausgehende Einwirkung gedacht hat, nicht genügend informiert gewesen; denn sonst lässt sich seine falsche Vorstellung der Beziehung Gottes zur Welt gar nicht erklären. In seiner ganzen Kritik geht Vives nämlich von der Anschauung aus, dass der aristo-

---

1) O. Pfleiderer, Vorbereitung des Christentums in der griechischen Philosophie. Halle 1904. S. 41. 2) Siehe hierzu: Met. XII, 7; 1072 a, 26: „*τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενον.*“ 3) Zeller a. a. O. S. 802. 4) Gen. et corr. II, 10; 336 b, 31.

telische Gott bei der Bewegung der Welt selbst tätig und in das Getriebe des Weltgeschehens verflochten sei. Nach der ganzen Darstellung des Aristoteles liegt aber zu einer solchen Auffassung nicht der mindeste Grund vor; denn nach dem Stagiriten nimmt Gott an dem ganzen Weltgetriebe nicht den geringsten Anteil, steht dem Universum vielmehr vollkommen indifferent gegenüber: der aristotelische Gott wird es weder wünschen noch bedauern, dass die Welt sich ihm entgegenbewegt, da ja die psychische Tätigkeit des Willens dem aristotelischen Gottesbegriff durchaus fremd ist und jedes auf die Welt bezogene Wollen oder Nichtwollen nur eine Entweihung des höchstens Wesens bedeuten würde. Nichts gibt uns also Anlass, von der Gebundenheit des aristotelischen Gottes an die Welt zu sprechen und ihn, wie Vives es tut, als einen „Deus necessitate inevitabili saeptus“ zu bezeichnen; denn: Nicht Gott hat die Welt irgendwie nötig, sondern die Welt hat Gott nötig! Wollte man aber etwa die unbeabsichtigte Wirkung, die dadurch von Gott ausgeht, dass die Welt sich ihm als dem Ideal entgegenbewegt, als Unfreiheit betrachten, dann könnte man jeden Menschen als unfrei ansehen, da eben von jedem ganz unwillkürlich eine Einwirkung auf andere ausgeht.

Aber trotzdem wir hiernach den von Vives gegen den aristotelischen Gott erhobenen Vorwurf der notwendigen Verknüpfung mit der Welt als unberechtigt zurückweisen müssen, ändert das an dem Gesamturteil, welches der Kritiker über die von dem Stagiriten angenommene Weltvernunft fällt, nichts; denn die Würdigung, die der aristotelische Gottesbegriff auch ohnedem erfahren muss, kommt im Grunde genommen, wenn auch auf anderem Wege, zu dem gleichen ablehnenden Resultate. Wie wir schon oben andeuteten, ist es vor allem der Mangel wirklich-persönlicher Gottesauffassung, der uns aus dem von Aristoteles angenommenen Verhältnis Gottes zur Welt entgegentritt. Wohl kennt der griechische Philosoph in seinem Gott ein denkendes, in einsamer Selbstbetrachtung existierendes Wesen, aber einen wollenden, handelnden Gott kennt er nicht, da er jeden Affekt etc. als etwas mit der Erhabenheit des höchsten

Wesens Unvereinbares von ihm ausschliesst. „Diese Lösung befriedigt — wie Zeller[1]) bemerkt — jedoch keineswegs. Denn einerseits gehört zum persönlichen Leben die Tätigkeit des Willens ebenso wesentlich, als die des Denkens; andererseits ist auch dieses, als persönliches betrachtet, immer im Uebergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, in der Entwicklung begriffen, es ist ebenso durch die Verschiedenheit seiner Gegenstände, wie durch den Wechsel der geistigen Zustände bedingt; indem Aristoteles diese Bedingungen aufhebt, und die Tätigkeit der göttlichen Vernunft auf ein durchaus eintöniges, durch keinen Wechsel und keine Entwicklung belebtes Denken ihrer selbst zurückführt, geht in dieser Abstraktion der Begriff der Persönlichkeit wieder unter." Will man also den Hauptmangel des aristotelischen Gottesbegriffs aufzeigen, so darf man nicht, wie Vives es fälschlich getan hat, auf die Unfreiheit des höchsten Wesens hinweisen, sondern muss darauf aufmerksam machen, dass der Gedanke der sittlichen Persönlichkeit Gottes, durch den gerade das Christentum seine einzigartige Stellung unter den Religionen erhalten hat, dem Stagiriten noch vollkommen fremd gewesen ist. Hieraus ergeben sich nun alle weiteren Mängel des aristotelischen Gottesbegriffes ganz von selbst. Auch von unserem Gesichtspunkt aus müssen wir die von dem antiken Philosophen vertretene Gottesidee als eine Entwürdigung des höchsten Wesens betrachten; denn anstatt absolute Persönlichkeit, lebendige Beziehungsfülle, heilige Liebe zu sein, wird Gott bei der von Aristoteles vertretenen Anschauung zu einem nur in einsamer Monotonie existierenden Wesen degradiert, das sich dazu von allen übrigen Erscheinungen nicht spezifisch, sondern nur graduell unterscheidet, so dass wir in dieser Beziehung Kym zustimmen, wenn er sagt[2]): „Sofern der göttliche Begriff die Substanz der Dinge bildet: so waltet zwischen Gott und der Welt nur ein gradueller Unterschied und Gott als Geist ist nur das Wirkliche in intensiverer Gestalt als die Materie und die sichtbare Natur; mit einem

1) A. a. O. S. 371. 2) A. L. Kym. Die Gotteslehre des Aristoteles und das Christentum. Zürich 1862. S. 16.

Worte: Materie und Natur verhalten sich zu Gott als Geist wie das Mögliche zum Wirklichen, wie das Unvollkommene zum Vollkommenen, wie das Unentwickelte zum Entwickelten"[1]). Sonach ergibt sich uns über den aristotelischen Gottesbegriff folgendes Urteil: Der Stagirit wollte sicherlich das höchste Wesen persönlich gefasst wissen und hat hierzu auch schon einige Ansatzpunkte in seinen Gottesbegriff aufgenommen, allein er vermochte sich auf dieser Höhe der Gottesanschauung noch nicht zu halten: im letzten Grunde ist die von dem antiken Philosophen angenommene Weltvernunft bloss die oberste Ursache[2]), der Abschluss des das Sein umfassenden wissenschaftlichen Systems[3]), ja, die Inkarnation des wissenschaftlichen Denkens und somit ein in seiner Art vollkommen gedanklich ausgebildeter Typus.

Dass man ferner bei der Gottesauffassung des Stagiriten nicht von Religion, von lebendiger, gegenseitiger Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen sprechen kann, liegt auf der Hand, fehlt doch dem höchsten Wesen gerade die Bedingung, die für die Ausgestaltung dieser Beziehung Gottes zu den Menschen unerlässlich ist, — die sittliche Persönlichkeit. Wohl bezeichnet Aristoteles seinen Gott als gut[4]), aber nur, wie Kym ganz richtig betont[5]), „sofern er in der Gestalt des zweckmässigen Gedankens die Welt durchdringt . . ., d. h. als das Gute im prinzipiellem Sinne, als das Gute im Sinne des Grundes". Darum liebt der aristotelische Gott die Menschen auch nicht[6]), er bleibt ihnen eine fremde, wenn auch erhabene Gedankengrösse. Noch viel weniger kann natürlich von persönlicher Anteilnahme Gottes an den Drangsalen und Leiden der Menschen die Rede sein, die sich darin äusserte, dass er auf ihr Flehen einginge und ihre heissen Gebete erhörte. Dass der Stagirit indessen jede lebendige Beziehung Gottes zur Welt, jedes Eingreifen Gottes in das Getriebe des Weltgeschehens für unnötig an-

---

1) Met. XII, 8; 1074a, 19 nennt Aristoteles seine Gottheit: *„φύσις τοῦ ἀρίστου τετυχεκυῖα."* 2) Met. XII, 7; 1072b, 7 ff. 3) Met. XI, 7; 1064a, 34 ff. 4) Met. XII, 7; 1072b, 7: *„ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν καὶ ᾗ ἀνάγκῃ καλῶς."* 5) A. a. O. S. 28. 6) Eth. Nic. VIII, 9; 1158b, 35; 1159a, 4. Vergl. auch Windelband, a. a. O. S. 113.

sah, ist bei seinem kalten, einseitigen Gottesbegriff gar nicht anders zu erwarten, und mit Recht hat Vives von dieser Seite her den aristotelischen Einwand abgewiesen; wenn er dabei auf die uneingeschränkte Mannigfaltigkeit der Wege hinweist, die Gott für die Erreichung seiner Ziele offen stehen, so können wir diesem Gedanken nur zustimmen; denn das Christentum kennt Gott als handelnde Persönlichkeit, als Liebeswille, der seine Heilsgedanken in der Menschenwelt verwirklicht und sich hierzu all der Mittel bedient, die ihm gefällig sind.

Endlich kann bei dem von Aristoteles angenommenen Gottesbegriff — Vives hat das auch richtig herausgefühlt, aber wieder von dem falschen Gesichtspunkt der Unfreiheit Gottes aus abgeleitet, anstatt von der völligen Teilnahmslosigkeit Gottes gegenüber der Welt auszugehen — auch von wirklicher Verehrung Gottes nicht die Rede sein. Wohl kann man, wie der antike Philosoph selbst, sich für diesen Gott des Gedankens intellektuell begeistern[1]), ihn bewundern[2]), sich mit ihm in der Vernunft eins wissen[3]), aber göttliche Verehrung ist das nicht! Sie besteht allein dort, wo Menschen in kindlicher Liebe ihre Knie vor dem lebendigen Gott beugen, sich ihm als dem Erlöser zu stetem Dank verpflichtet wissen und ihm die Opfer des Lobpreises und der Anbetung in heiliger Scheu darbringen.

Dass dem Kritiker nach alledem die Gotteslehre des Stagiriten als Fundament für die christliche Weltanschauung ungeeignet erscheint, dass er — hierbei ganz abgesehen von seiner falschen Auffassung der Beziehung Gottes zur Welt — den eminenten Unterschied zwischen dem aristotelischen und dem christlichen Gottesbegriff lebhaft empfindet, ist durchaus begründet. Aber ebenso richtig ist es auch, wenn Vives die von ihm an der aristotelischen Gotteserkenntnis aufgedeckten Mängel als geschichtliche Notwendigkeit betrachtet und sie als solche zu entschuldigen weiss; denn dass es sich bei der Beurteilung der Gottesidee des antiken Philosophen

---

1) Met. XII, 7; 1072b, 24 ff. 2) Eth. Nic. VIII, 14; 1162a, 4 ff. 3) Eth. Nic. X, 7; 1177a, 13 ff.

nicht um eine eigentliche Kritik, sondern bloss um eine Vergleichung seiner Gottesanschauung mit der des Christentums handeln kann, liegt auf der Hand. Das hat auch Vives klar erkannt und ist darum weit davon entfernt, die edlen Bemühungen des griechischen Weisen um die Erkenntnis des höchsten Wesens gering zu schätzen; vielmehr dürfen wir annehmen, dass auch Vives in den Gedanken des Stagiriten ein stilles Ahnen der Religion erblickt hat, die in Jesu Christo ihren ewigen Grund und die Erfüllung aller Erwartungen der antiken Welt erhalten hat.

Cap. 3. Würdigung seiner Polemik gegen die Ethik des Aristoteles.

Die genaue Menschenkenntnis, die feine Beobachtung der realen Lebensverhältnisse, welche der Philosophie des Stagiriten ihr eigenartiges Gepräge gibt, tritt uns vielleicht nirgends so beredt entgegen als in seiner Ethik. Sie ist eine kaum zu erschöpfende Quelle reicher Lebensweisheit[1]), umfassender charakterologischer Studien, ein lautes Zeugnis für die den Philosophen auszeichnende Erforschung des tatsächlichen Lebens und war, wie wir darum mit Kirchmann[2]) sagen, „sicherlich für ihre Zeit und im Vergleich mit den Leistungen Platos sowohl nach Form wie nach Inhalt ein bewundernswertes Werk." Diese hohen Vorzüge der aristotelischen Ethik sind auch Vives nicht entgangen, vielmehr zollt auch er ihnen die gebührende Anerkennung. Gleichwohl hält er auch auf ethischem Gebiete mit seiner Kritik nicht zurück; versuchen wir darum den einzelnen von ihm geltend gemachten Vorwürfen nachzugehen.

Fassen wir zunächst die Güterlehre ins Auge, so stossen wir sogleich auf eine starke Differenz zwischen Aristoteles und Vives hinsichtlich der Frage, wo das höchste Gut denn zu suchen sei. Der antike Philosoph hatte die vollkommene Glückseligkeit in diese Welt verlegt und ent-

1) So gehört z. B. die Abhandlung des Philosophen über die Freundschaft zu dem Herrlichsten und Vortrefflichsten, was je über diesen Gegenstand geschrieben ist. 2) A. a. O. S. XXXI.

sprach hiermit durchaus dem Geistesleben des griechischen Volkes; denn die Religion der Griechen „kannte — um mit Kirchmann[1]) zu reden — kein Jenseits, wohin das wahre Glück hätte verlegt werden können, und so vereinigte sich bei diesem Volke alles, um das irdische Leben als das allein wirkliche gelten zu lassen, und um diesem Leben alle Heiterkeit, Lust und Schönheit abzugewinnen.“ Darum schauten die Hellenen in der Schönheit und Harmonie dieser Welt zugleich den Himmel und sahen in dem Glück und den Freuden des irdischen Lebens ewige Güter, so dass zwischen Idee und Wirklichkeit völlige Identität bestand. Eben deshalb war auch der platonische Dualismus von Diesseits und Jenseits, von sinnlicher und transzendenter Welt ein dem griechischen Denken so fremdes Element. Das hatte auch Aristoteles lebhaft empfunden und darum an die Stelle der metaphysischen, extramundanen Auffassung der Ethik durch Plato eine nur auf das irdische Leben bezogene, intramundane Moral gesetzt; wenn Plato uns wie mit Adlers Fittichen über die Dinge dieser Welt hinaushebt, so stellt uns sein grosser Schüler wieder mitten in sie hinein. Dass Vives indessen diese echt griechische Denkweise des Stagiriten nunmehr ablehnt, entspricht wiederum durchaus der von ihm vertretenen christlichen Weltanschauung; denn für den Christen haben alle irdischen Güter nur relativen, die transzendenten hingegen allein absoluten Wert: wohl kennt der Christ die edlen Früchte menschlicher Weisheit, ist sich zugleich aber der Beschränktheit alles Wissens bewusst und bekennt, dass es Stückwerk bleibe; wohl erfreut er sich all der edlen Gaben und Schätze des irdischen Daseins, empfindet zugleich aber auch, dass die auf die Ewigkeit hin angelegte Seele nicht eher Ruhe und wahren Frieden findet, als bis sie ruhet in Gott.

Aber Vives hat auch gegen den aristotelischen Glückseligkeitsbegriff selber polemisiert. Da der Stagirit die theoretische und sittliche Tätigkeit als die Hauptbestandteile der Glückseligkeit bezeichnet, die erste jedoch als das

---

1) A. a. O. S. XXXII.

höchste, übermenschliche Gut angesehen hatte[1]), verlor sein Glückseligkeitsbegriff durch diese verschiedene Wertung seiner Teile den Charakter der Einheit und Allgemeingiltigkeit, und mit Recht macht auch Vives auf diesen Mangel aufmerksam; denn hierdurch kommt es, dass das Gute bei Aristoteles „selbst nur ein formaler Begriff ist, welcher seinen konkreten Inhalt erst aus den verschiedenen Lebenssphären erhält. Dies ruht aber wieder auf dem andern — und das berührt den tiefsten Irrtum bei Aristoteles —: er kennt kein real bestimmtes, weil kein sittlich bestimmtes Gutes als letztes und höchstes von allem“ [2]).

Ganz besonders wendet sich der Kritiker dann aber gegen die von dem antiken Philosophen als höchste Stufe der Glückseligkeit angesehene reine Denktätigkeit[3]), und unstreitig hat Vives damit auf einen grossen Mangel der aristotelischen Ethik hingewiesen. Mit Recht betont er zunächst, dass die Contemplation doch nur unvollkommen bleiben müsse und darum wahre Befriedigung noch nicht gewähren könne; in der Tat bringt ja alle theoretische Tätigkeit neben der grossen Freude, die sie bereitet, zugleich wieder eine Fülle neuer Probleme mit sich, die nach Antwort drängen. Ausserdem ist ja die theoretische Erkenntnis[4]) immer nur das Vorrecht weniger, nicht das Ge-

1) Eth. Nic. X, cp. 7 u. 8. 2) E. Luthardt. Die Ethik des Aristoteles in ihrem Unterschied von der Moral des Christentums. Leipzig 1869. I. Teil. S. 14. 3) Met. XII, 7; 1072 b, 24. 4) Wenn Vives indessen das aus den aristotelischen Schriften vollständig zusammenhangslos und ungenau angeführte Citat Met. I, 10; 993b, 9—11 hier, ganz besonders aber in seiner Kritik der Physik und Logik des Stagiriten, als Gegeninstanz gegen die aristotelische Ansicht von der Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt geltend machen will, so geht das nicht an; es sei darum gleich hier bemerkt, dass der Philosoph mit diesem und ähnlichen Aussprüchen (z. B. Met. I, 2; 982 b, 28; XII, 7; 1072 b, 24) nur darauf hinweisen will, dass das Ziel der Weisheit allerdings hoch gesteckt und darum nur unvollkommen zu erlangen sei; doch haben wir nach der ganzen Grundanschauung, die uns aus der Philosophie des Aristoteles entgegentritt, und nach den hohen Anforderungen, die er an die Wissenschaft überhaupt stellt, keinen Grund, anzunehmen, dass der Stagirit darum dieses Ziel einfach für unerreichbar angesehen hätte.

meingut aller, da eine wirkliche Contemplation, d. h. bei Aristoteles jene spekulative Versenkung in das All, eben von sehr vielen Zufälligkeiten, langem Leben, geistiger und körperlicher Konstitution etc abhängt, und damit berühren wir schon, um mit Achelis[1]) zu reden, „den eigentlich wunden Punkt der ganzen Beweisführung, nämlich, dass das sittliche Ziel des Strebens lediglich individuelle Glückseligkeit ist, und dass wir somit gar nicht zum Bereich allgemeiner Gesetze durchdringen.“ Darum darf auch die theoretische Beschaulichkeit, wie Vives richtig erkannt hat, nicht zum höchsten Gut des menschlichen Lebens gemacht werden. Wenn der Stagirit es aber gleichwohl getan hat, so ist der Grund hierfür unschwer zu erraten. An keinem Punkte vielleicht tritt uns die gegenseitige Beziehung von Gotteslehre und Ethik so deutlich entgegen, wie in der von dem Philosophen so hoch gefeierten Contemplation. Hatte er dort die höchste Vollkommenheit Gottes in die unveränderliche Selbstbetrachtung, in das reine Denken verlegt, so musste ihm auch im Leben des Menschen die reine Denktätigkeit als der Gipfel der Glückseligkeit erscheinen; hatten wir aber schon in der Gotteslehre des Stagiriten begründeten Anlass, die Bevorzugung und einseitige Hervorhebung der theoretischen Tätigkeit Gottes zu beanstanden, so sind wir in der Ethik noch weit mehr dazu genötigt. Mussten wir schon in der Metaphysik darauf hinweisen, dass dem aristotelischen Gottesbegriff nichts so sehr mangele als die persönlich-lebendige Willensbetätigung, so können wir auch in der Glückseligkeitslehre nicht umhin, es zu beklagen, dass der Philosoph bei der Bestimmung des höchsten Gutes die selbstlose Betätigung des menschlichen Willens zu sehr vernachlässigt hat. Die Contemplation, die alles Materielle von sich abgestreift hat, die sich ganz in sich selbst zurückzieht, lässt den Menschen eben zu wenig zur aktiven Hingabe an ein Objekt kommen; „denn — wie Luthardt[2]) richtig hervorhebt — auch bei den Handlungen, die sich auf ein Objekt beziehen, ist nicht die Hingabe, der Dienst, das eigentlich Sittliche; sondern dies

1) Th. Achelis. Ethik. Leipzig 1900. S. 15. 2) A. a. O. S. 36.

Sittliche besteht nur darin, dass es ein Handeln nach den selbsteigenen inneren Lebensgesetzen ist, so dass ich, wenn ich so handle, mir selbst ein Genüge tue und dies dann auch in dem Lustreflex empfinde.“ Damit ist gewiss nicht gesagt, dass Aristoteles die Lust zum Motiv des Handelns gemacht habe; denn „nach dieser Seite lässt sich — so sagen wir mit Zeller[1]) — die Reinheit und Entschiedenheit der aristotelischen Ethik nicht in Anspruch nehmen.“ Aber die klare Scheidung des sittlichen Motivs von den Empfindungen und Trieben der Lust ist von dem Stagiriten noch nicht vollzogen worden[2]). Darin liegt für Aristoteles aber durchaus kein Vorwurf, wir müssten uns vielmehr wundern, wenn er den hier vorliegenden Gegensatz schon klar erkannt hätte; schmolz doch dem Griechen ganz unwillkürlich Sittlichkeit und Schönheit in eine Einheit zusammen!

Wir sehen also aus allem, dass die Güterlehre des grossen Peripatetikers spezifisch-griechischen Charakter trägt; damit ergibt sich aber von selbst, dass sie zu der des Christentums in vielen Punkten in Gegensatz treten musste und den Kritiker unmöglich zur Beistimmung bewegen konnte und durfte.

Ein ähnlicher Gegensatz zwischen dem Stagiriten und Vives begegnet uns, wenn wir nun zur Würdigung der aristotelischen Tugendlehre übergehen. Um den Tugendbegriff zu gewinnen, geht Aristoteles von dem Gedanken aus, dass jedem Dinge eine ihm spezifische Art der Kraftbetätigung zukomme und dass demnach der Mensch als Vernunftwesen die Aufgabe habe, möglichst vernunftgemäss zu leben. So sehr hiernach die Tugend mit der Einsicht zusammenhängt, ist sie dennoch kein blosses Wissen[3]), vielmehr verlegt sie der Philosoph im Gegensatz zu der von Sokrates einseitig-intellektualistisch ausgebildeten Ethik in das Gebiet des Willens[4]), und darum bedeutet seine Bestimmung der Tugend einen eminenten Fortschritt gegenüber ihrer früheren

1) A. a. O. S. 620. 2) Eth. Nic. X, 7; 1177a, 23. Met. XII, 7; 1072b, 16, 24. Siehe auch: Kirchmann: A. a. O. S. XVIII. 3) Eth. Nic. VI, 13; 1144b, 17 ff. VII, 5; 1146b, 31 ff. 4) Eth. Nic. IV, 2; 1120 b, 7.

Behandlung. Aber leider hat Aristoteles dieser Form des sittlichen Handelns nicht den entsprechenden Inhalt gegeben, wenn er die Tugend als die Mitte zwischen zwei Extremen betrachtet[1]). Dass der Stagirit indessen zu dieser Definition kam, wird ohne Frage auf dem allen Hellenen so eigentümlichen Sinne für Mass und Harmonie beruhen, den wir ja auf fast allen Wissensgebieten von dem Philosophen betätigt finden. Allein auf moralischem Boden reicht der von Aristoteles sonst angewandte Massstab nicht aus. Zunächst betont Vives mit Recht, dass es sich in der christlichen Sittlichkeit um einen Gegensatz von Gut und Böse handelt, mithin die aristotelische mediocritas hier nicht zur Geltung kommen kann; aber auch ganz abgesehen von der spezifisch-christlichen Würdigung des aristotelischen Tugendbegriffs, auf die sich Vives in diesem Punkte beschränkt hat, müssen wir die von dem antiken Denker gegebene Definition der Tugend als eine für die wissenschaftliche Ethik überhaupt ungenügende Basis ansehen. Die Schwäche dieser Definition ergibt sich, wie Kirchmann[2]) treffend hervorhebt, „schon daraus, dass die Laster hier nur als Gegensatz der Tugend bezeichnet, also durch diese bedingt sind, mithin nicht selbst dazu dienen können, das Was der Tugend zu bestimmen. Man kann deshalb ebenso gut das Laster als das Aeusserste von der Mitte oder als das Extrem der Tugend definieren, und man ist in beiden Definitionen nicht um einen Schritt in der Erkenntnis ihres Wesens weiter gekommen.“ Nicht geringere Schwierigkeiten ergeben sich aber auch bei der Ermittelung der richtigen Mitte; denn da die mediocritas nicht von vornherein feststeht, ist es nötig, sie in jedem Fall selbst zu bestimmen, und Aristoteles erklärt das für die Sache des sittlichen Taktes[3]). Wenn man nun auch zugeben kann, dass der Stagirit in vielen Punkten das Richtige getroffen hat, so kann man auf keinen Fall verkennen, dass der Massstab für die sittliche Beurteilung viel zu allgemein und unbestimmt ist; denn bei der vom Aristoteles vertretenen

---

1) Eth. Nic. II, 5; 1106 b, 8 ff. II, 6; 1107 a, 1 ff. 2) A. a. O. S. XXIII. 3) Eth. Nic. 1107 a, 1; 1113 a, 32; 1166 a, 15.

Auffassung bekommt der Inhalt der Tugend im letzten Grunde, um mit Lemme[1]) zu reden, „seine Wertung nach der öffentlichen Meinung und den staatlichen Anforderungen. Der Begriff enthält also keinen festen sittlichen Inhalt und keine sichere ethische Begrenzung. Die Tugend ist national und individuell verschieden.“ Es fehlte dem antiken Philosophen eben noch an der nötigen Klarheit über die einheitliche Quelle des sittlichen Lebens; da er noch nicht zur wahren Verbindung der Moral mit der Religion durchdrang, da ihm die auf Gott bezogene Gesinnung[2]), das Herz des sittlichen Lebens, noch verborgen war, musste er das Tribunal aller sittlichen Beurteilung in der Stimme des Volkes aufsuchen und den Staat für den alleinigen Schauplatz des ethischen Handelns ansehen.

Von demselben Gesichtspunkt geht Aristoteles nun auch bei der Behandlung der einzelnen Tugenden aus, von denen Vives jedoch nur diejenigen einer Beurteilung unterzogen hat, bei denen die Differenz mit der christlichen Ethik am meisten ersichtlich ist.

Da nach dem Stagiriten zum Wesen der Tugend eine nach aussen gerichtete Aktivität gehört[3]), war es konsequent, wenn er nur die in Krieg und Schlacht bewährte Tapferkeit als wahre Tugend betrachtete[4]). Aber wie einseitig diese Bestimmung ist, liegt auf der Hand; denn „am beharrendsten und wirksamsten ist nicht die Tapferkeit stumpfsinniger Gleichgiltigkeit gegen den Tod, sondern die persönliche Tapferkeit, welche die natürliche Todesfurcht durch religiöse und sittliche Erhebung über den Tod überwindet“[5]). Mit Recht betont der Kritiker darum dem Stagiriten gegenüber den passiven Charakter der Tapferkeit, wie er uns in dem stillen Dulden aller grossen Märtyrer entgegentritt: Hier entfaltet sich eine Aktivität des inneren Lebens, hier vollziehen sich Akte heiliger Gesinnungsgrösse, die, wenn sie

---

1) Ludwig Lemme. Christliche Ethik. 2. Band. Berlin 1905. S. 1026. 2) Ev. Matth. 6, v. 4, 6, 18. 3) Rhet. I. 9; 1366a, 36. I, 9; 1366b, 1 ff. 4) Eth. Nic. III, 9; 1115a, 29 ff. 5) Lemme; a. a. O. S. 1039.

auch der Aussenwelt verborgen bleiben, doch die Norm für die sittliche Wertung des Menschen abgeben

Der antike Philosoph lässt indessen das ethische Leben sich allein vor dem Forum der Oeffentlichkeit, vor den Augen der Menschen abspielen; das verrät auch die Bestimmung, die er der Megaloprepie gibt[1]). Abgesehen davon, dass die von Aristoteles in die Kategorie der Tugenden aufgenommene Grossartigkeit im Aufwand mehr in das Gebiet der Bildung als des sittlichen Lebens gehört, krankt sie bei der von ihm vertretenen Auffassung an all den Mängeln, auf die Vives hinweist; sie zeigt so recht den nur auf das Irdische bezogenen Charakter der aristotelischen Moral, dient in echt griechischer Art vornehmlich zur Steigerung des menschlichen Hochgefühls und hat keinen sittlichen Wert.

Ganz ähnlich verhält es sich mit der Seelengrösse, in welcher der griechische Philosoph offenbar den leuchtendsten Stern am ethischen Firmament erblickt. Diese Tugend, „bei deren Schilderung — wie Zeller[2]) vermutet — dem Philosophen vielleicht sein grosser Zögling vorgeschwebt hat", stellt uns die Glanzseiten des vornehmen Griechentums, das Lebensideal der antiken Welt in anschaulicher Weise vor Augen und bedeutet vielleicht den Höhepunkt der aristotelischen Moral; zugleich zeigt sie aber auch die noch besonders auf das Aeussere gerichtete Art der griechischen Sittlichkeit und lässt uns darum den Unterschied des aristotelischen und christlichen Tugendideales deutlich erkennen; deshalb geht auch der Pädagoge auf sie am meisten ein. Abgesehen davon, dass Vives in seiner Kritik der Megalopsychie doch zu wenig beachtet hat, dass diese Tugend nach der ganzen Darstellung des Philosophen sich stets nur auf wirklich Vortreffliche bezieht[3]), deckt er mit feiner Beobachtung all die der Realisierung dieser Tugend entgegenstehenden Schwierigkeiten und die ihr anhaftenden Schwächen auf und weist mit Recht auf den hier vorliegenden Abstand von der christlichen Sittlichkeit hin; denn wenn wir das Ideal

1) Eth. Nic. IV, 4; 1122 a, 18—23. 2) A. a. O. S. 639. 3) Eth. Nic. IV, 7; 1123 b, 2.

des Grossgesinnten, wie es Aristoteles in meisterhafter Weise gezeichnet hat[1]), mit dem Bilde dessen vergleichen, „der — um Luthardts[2]) Worte zu gebrauchen — nicht das Seine sucht, sondern das des andern ist, der nicht da ist, sich selbst dienen zu lassen, sondern zu dienen und sich aufzuopfern für die andern, dem die Seele seines Lebens die erbarmende Liebe gegen die andern ist," so können wir den bedeutenden Unterschied der antiken und christlichen Denkweise gar nicht verkennen.

Kann es uns darum wundern, wenn das Endurteil des Kritikers über die aristotelische Moral nicht zu deren Gunsten ausfällt? Wenn wir bedenken, dass die aristotelische Ethik nur eine auf das Diesseits bezogene und zumeist bloss von der Aristokratie der Gebildeten realisierbare Sittlichkeit kennt, dass für sie Gott nur eine metaphysische Idee, kein das ethische Leben des Menschen vermittelnder Liebeswille, der Mensch selbst aber nur ein geistleibliches Naturwesen, keine sittliche Persönlichkeit ist, und wenn wir ferner beachten, dass in ihrer Tugendreihe Grössen auftreten, welche die christliche Ethik ausschaltet, während besonders die christlichen Kardinaltugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe darin fehlen, so kann uns das ablehnende Urteil des Pädagogen nur als berechtigt erscheinen. Dass Vives damit aber in keiner Weise ein hartes Wort gegen den grossen Stagiriten selbst gesagt haben will, versteht sich von selbst. Als Grieche all den Einflüssen seines Volkes und seiner Zeit ausgesetzt, konnte Aristoteles kaum anders urteilen, als wie er es getan hat, und trotz der ungeheuren Wandlung, welche die sittliche Denkweise durch das Christentum erfahren hat, haben die ethischen Lehren des antiken Philosophen auch heute noch einen bleibenden geschichtlichen Wert.

1) Eth. Nic. IV, cp. 7—9. 2) E. Luthardt. Die Ethik des Aristoteles in ihrem Unterschied von der Moral des Christentums. Leipzig 1876. II. Teil S. 39.

Cap. 4. Würdigung seiner Polemik gegen die Physik des Aristoteles.

Der grosse Peripatetiker hat bei seiner bewundernswerten Vielseitigkeit auch die Physik in seinen Interessenkreis gezogen und sich ihr während seines ganzen Lebens mit besonderer Vorliebe gewidmet; hatte sich schon sein Vater Nikomachus als Leibarzt des Königs Amyntas II. von Mazedonien mit physikalischen Fragen beschäftigt, so setzte Aristoteles diese Bestrebungen mit grösstem Eifer fort und hat in seinen zahlreichen naturwissenschaftlichen Schriften die Früchte dieser Studien niedergelegt. Kann man den Stagiriten auch nicht den Begründer der Physik nennen, so müssen doch seine Verdienste auch um dieses Gebiet der Wissenschaft hoch angeschlagen werden: Er hat manche Zweige dieser Disziplin neu geschaffen und den vorhandenen Bestand um vieles bereichert. Vergleicht man seine naturwissenschaftlichen Leistungen mit denen Platos, so kann man einen beachtenswerten Fortschritt über seinen Lehrer hinaus nicht verkennen, und stellt man ihnen die Ergebnisse früherer Philosophen gegenüber, so tritt uns die überragende Grösse der aristotelischen Physik nur um so deutlicher entgegen. Das hat auch Vives erkannt und darum den physikalischen Ergebnissen des Stagiriten mit Recht Lob und Anerkennung zuteil werden lassen. Trotzdem weist er aber auf verschiedene Mängel der aristotelischen Physik hin, die im letzten Grunde alle mit der Methode zusammenhängen, deren sich der Philosoph bei seinen naturwissenschaftlichen Untersuchungen bediente; wir können darum nicht eher zur Würdigung der Vives'schen Polemik übergehen, bevor wir nicht einen Blick auf die naturwissenschaftliche Methode des Stagiriten geworfen haben.

Es besteht kein Zweifel darüber, dass Aristoteles im allgemeinen die Beobachtung ausserordentlich hoch geschätzt[1]) und die Erfahrung als wichtige Quelle des menschlichen Er-

1) Eth. Nic. I, 7; 1098 b, 3—4: „τῶν ἀρχῶν δ' αἱ μὲν ἐπαγωγῇ θεωροῦνται, αἱ δ' αἰσθήσει, αἱ δ' ἐθισμῷ τινι, καὶ ἄλλαι δ' ἄλλως."

kennens betrachtet hat. Hierdurch unterscheidet er sich wesentlich von Plato; denn während dieser vom Abstrakten ausgeht und hieraus das empirisch-Gegebene abzuleiten sucht, knüpft der Stagirit seine Untersuchung an die Beobachtung des sinnlich-Einzelnen an, um von hier zum Allgemeinen aufzusteigen[1]). Ist demnach bei Plato die deduktive Methode vorherrschend, so bei Aristoteles die induktive, geht durch Platos Philosophie ein idealistischer Zug, so durch die des Stagiriten ein realistischer. Das zeigt sich nun auch zumeist auf naturwissenschaftlichem Gebiete; hier vertritt Aristoteles ebenfalls den Grundsatz der empirischen Forschung[2]) und stellt deshalb die Forderung, dass der Erklärung der Ursachen eine gründliche Kenntnis der Erscheinungen vorausgehen müsse[3]). Auch hat er sich bei seinen Untersuchungen schon der Vorsicht und Besonnenheit befleissigt: Nur aufgrund genügender Beobachtungen will er eine bestimmte Entscheidung treffen[4]), andernfalls aber auf eine abschliessende Beurteilung noch verzichten. Trotzdem wäre es aber verkehrt anzunehmen, dass Aristoteles in seiner Physik ausschliesslich die empirische Methode angewandt habe; das war schon deshalb unmöglich, weil sie ein dem griechischen Denken noch allzu fremdes Verfahren war. Da die ganze voraristotelische Philosophie sich der spekulativen Naturerkenntnis bedient hatte, da vor allem Sokrates und Plato die dialektische Methode bis zur Meisterschaft ausgebildet hatten, so war es natürlich, dass auch der Schüler Platos sich noch vielfach in diesen Bahnen bewegte und noch nicht zur völligen Anwendung der erst von ihm selbst begründeten empirischen Naturbetrachtung durchdrang. Darum wird bei Aristoteles auch das empirisch-realistische Element noch oft von dem dialektisch-spekulativem gekreuzt und das eine mit dem andern, wenn auch unbewusst, verschmolzen. Eine klare Trennung beider Methoden war indessen von dem

1) Phys. I, 1; 184 a, 16. 2) Phys. III, 5; 204 b, 4, 10. cp. 3; 202 a, 21: „ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ κινοῦντος καὶ κινουμένου.“ De coelo I, 7; 275 b, 12: „λογικώτερον δ᾽ ἔστιν ἐπιχειρεῖν καὶ ὧδε. οὔτε γὰρ κύκλῳ οἷόν τε κινεῖσθαι τὸ ἄπειρον ὁμοιομερὲς ὄν.“ 3) Part. an. I, 1; 639 b, 7 ff. 640 a, 14. 4) De coelo I, 13; 294 b, 6 ff.

Stagiriten auch noch gar nicht zu erwarten; vielmehr verdient es „um so grössere Anerkennung, dass Aristoteles mit dem unbefangenen und umfassenden wissenschaftlichen Sinn, der ihn auszeichnet, auch der Beobachtung sich zugewendet, und sie, soweit er es vermochte, mit der dialektischen Verarbeitung der Begriffe verbunden hat“ [1]. Gleichwohl müssen wir seine in der Physik angewandte Methode noch als recht dürftig und mangelhaft bezeichnen; verbinden wir nun hiermit noch die Beobachtung, dass dem antiken Philosophen fast alle für eine fruchtbringende Untersuchung unbedingt notwendigen Mittel noch so gut wie unbekannt waren, dann kann es nicht wundernehmen, dass seine Physik noch manche Mängel aufweist und späteren Forschern oftmals Anlass zur Kritik gegeben hat.

Es ist bekannt, dass die antiken Physiker mehr oder weniger der Neigung huldigten, möglichst schnell allgemeine Gesichtspunkte aufzustellen. Auch Aristoteles ist, wie Vives richtig bemerkt, diesem Fehler nicht ganz entgangen; trotz seiner ihn im allgemeinen auszeichnenden Vorsicht zieht er doch nicht selten aus unvollständigen und ungenauen Beobachtungen viel zu gewagte Schlüsse [2]) und wird dadurch oft zu falschen Resultaten geführt. Es fehlte dem antiken Philosophen eben noch die Kenntnis des Experimentes, jenes ausgezeichneten Weges zur sicheren Erforschung der Natur; den grossen Peripatetiker aber in dieser Beziehung tadeln wollen, hiesse den Gang der Geschichte tadeln.

Ebenso müssen wir dem Kritiker zustimmen, wenn er darauf aufmerksam macht, dass Aristoteles sich sehr viel in Spekulationen bewegt; in der Tat hat der Stagirit viele Gebiete zum Objekt physikalischer Untersuchung gemacht, die nicht so sehr der exakten Naturwissenschaft als vielmehr der Naturphilosophie angehören. Hier zeigt sich der Philosoph noch durchaus als Schüler und Fortbildner der

---

1) Zeller. A. a. O. S. 173. 2) Siehe hierfür z. B. Respir. cp. 6; 473 a, wo Aristoteles auf diese Weise zu dem falschen Schluss kommt, dass der Atem die Blutwärme der Tiere nicht nähre, sondern bloss abkühle.

griechischen Naturspekulation und als Virtuose des abstrakten Denkens, der bisweilen, um Lorscheid's[1]) Worte anzuwenden, „Systeme baute, kunstvoll und scharfsinnig, die in ihrer Fruchtbarkeit für Spekulation und Diskussion dem Verstande schmeichelten, jedoch die praktische Arbeit der wirklichen Erforschung der Natur hemmten in dem Glauben, dass subjektive Unterscheidungen und Vorstellungen objektive Tatsachen repräsentierten.“ Bedenkt man aber, dass es Aristoteles zur empirischen Erforschung der Natur noch an fast allen hierzu erforderlichen Apparaten fehlte, so wird es begreiflich, dass er sich in seiner Physik vielfach Stoffen zuwandte, die nur dem reinen Denken zugänglich waren. Aber ganz fehlt es bei dem griechischen Philosophen auch an Untersuchungen nicht, die auf reiner Beobachtung der Naturobjekte basiert sind; ein glänzendes Zeugnis hierfür bietet seine Tiergeschichte: sie ist entschieden die reifste Frucht der aristotelischen Naturwissenschaft und wird noch heute als ein Denkmal antiker Forschung mit Recht bewundert.

Wenn Vives endlich darauf hinweist, dass die Physik des Stagiriten nicht den Höhepunkt der Wissenschaft bedeute und auch von manchen Irrtümern nicht frei sei, so müssen wir das ohne weiteres zugeben. Jeder, der sich in die Physik des antiken Philosophen vertieft, wird gewiss über die für seine Zeit grosse Reichhaltigkeit der aristotelischen Ergebnisse staunen, zugleich aber auch viele Lücken und Unrichtigkeiten entdecken, und zwar nicht nur solche, die in den Schranken der damaligen Naturerkenntnis begründet sind[2]), sondern auch, wie Vives richtig beobachtet hat, derartige Irrtümer, die der antike Physiker bei eingehenderer Beobachtung vermeiden konnte[3]). Aber alle diese Ausstel-

---

1) Lorscheid. Aristoteles' Einfluss auf die Entwicklung der Chemie. Münster 1872. S. 46. 2) Hier sei z. B. an seine Lehre von den Himmelskörpern (De coelo II, 12; 292a, 18) erinnert, die der Philosoph noch für lebendige Wesen erklärte. 3) So, wenn er z. B. dem männlichen Geschlecht mehr Zähne zuschreibt als dem weiblichen (H. an. II, 3; 501b, 19) oder wenn er erklärt, dass der

lungen des Kritikers fallen nicht ins Gewicht gegenüber der gewaltigen Geistesarbeit, die in der aristotelischen Physik beschlossen liegt; sie können darum die hohe Bedeutung des Philosophen auch für die Naturwissenschaft nicht erschüttern. Auch im Hinblick auf die von Vives gegen die aristotelische Physik erhobenen Einwände meinen wir darum mit Zeller[1]): „Aristoteles hätte nicht etwa nur über seine Zeit noch viel weiter, als dies wirklich der Fall war, emporragen, sondern er hätte geradezu einer andern und viel späteren Zeit angehören müssen, wenn er von den Mängeln frei bleiben sollte, die uns an seiner Theorie und seinem Verfahren ins Auge gefallen sind!“

Cap. 5. Würdigung seiner Polemik gegen die Rhetorik des Aristoteles.

Konnten wir in der Physik schon von hohen Verdiensten des Philosophen um diese Disziplin sprechen, so dürfen wir in der Rhetorik noch einen Schritt weiter gehen und Aristoteles den Ruhm zuschreiben, Schöpfer dieser Wissenschaft zu sein. Denn obwohl diese Theorie schon durch die Vermittlung des Gorgias, Thrasymachus[2]) und anderer Sophisten der athenischen Jugend zugeführt worden war und auch Isokrates durch den kunstgemässen, formell-stilistischen Ausbau der Rede auf die Entwicklung der Rhetorik bedeutenden Einfluss ausübte, verdankt sie doch erst dem Stagiriten die wissenschaftliche Begründung[3]). Mit Aristoteles tritt die Kunst der Beredsamkeit in eine neue Epoche ein: Er hat an die Stelle von Routine und rednerischen Kunstgriffen eine auf festen Prinzipien aufgebaute, wissenschaftliche Behandlung der Beredsamkeit gesetzt, und darum gebührt ihm, wie Brandis[4]) hervorhebt, das Verdienst, „der Rhetorik als Abbild der Dialektik eine von den besonderen

Mensch nur 8 Rippen auf jeder Seite habe (H. an. I, 15; 493 b, 14). Siehe ferner auch: Gomperz, Griech. Denker. 13. Lieferung. Leipzig 1906. S. 43. 1) A. a. O. S. 249. 2) Aus Chalcedon, geb. um 455 v. Chr. 3) Rhet. I, 1; 1354 a, 6 ff. 4) Chr. A. Brandis. Gesch. d. Philos. III, 1; Berlin 1860. S. 184.

Wissenschaften gesonderte wissenschaftliche Gestaltung gegeben und zugleich durch Hinweisung auf den der wahren Beredsamkeit erforderlichen sachlichen Gehalt sie gegen leeren Formalismus gesichert zu haben" [1]).

Auch Vives hat die immense Umgestaltung, welche die Rhetorik durch den Stagiriten erfahren hat, zu würdigen gewusst und mit Recht in Aristoteles den eigentlichen Urheber der wissenschaftlichen Redekunst erblickt. Aber sein Lob ist auch hier mit Tadel gemischt: Er macht es dem Philosophen zum Vorwurf, dass er das Gebiet der Rhetorik nicht abgegrenzt und auf bestimmte Gegenstände beschränkt habe. Ist dieser Einwand des Kritikers nun berechtigt? Es ist wahr, dass Aristoteles der Redekunst kein besonderes Gebiet zugewiesen hat [2]) und absichtlich über die frühere Beschränkung der Rhetorik auf die Gerichts- und Staatsreden hinausgegangen ist. Aber dieses Verfahren des Philosophen können wir nur billigen; denn die Rhetorik als Wissenschaft von der Rede kann ebenso wie diese selbst bei den verschiedensten Gelegenheiten zur Anwendung kommen und darum unmöglich auf einzelne Punkte beschränkt werden. Wir haben also keinen Grund, an der von dem Philosophen der Rhetorik gegebenen weiten Fassung Anstoss zu nehmen; wenn Vives es gleichwohl tut, so dürfte der Grund hierfür darin zu suchen sein, dass er aus der für die Rhetorik aufgestellten aristotelischen Definition [3]) vollkommen unzulässige Schlüsse zieht. Der Kritiker folgert nämlich aus dieser Definition, dass die Rhetorik bei der von Aristoteles gegebenen weiten Fassung im letzten Grunde nichts anderes als der Inbegriff sämtlicher Einzeldisziplinen, d. h. Universalwissenschaft sein würde. Diese Meinung des Spaniers ist jedoch nicht richtig; denn die Rhetorik kann

---

1) Richtig sagt auch L. Spengel (Über das Studium der Rhetorik bei den Alten; München 1842. S. 23), dass Aristoteles wie das Wesen der Logik so auch das der Rhetorik „am tiefsten aufgefasst, diese aber nach ihm keinen Fortschritt, wohl aber bedeutende Rückschritte gemacht habe." 2) Rhet. I, 1; 1355 b, 7. 3) Rhet. I, 2; 1355 b, 25.

sich gegebenen Falls mit den verschiedensten Gegenständen befassen und sie zum Objekt rednerischer Behandlung machen, dabei aber stets den formalen Charakter bewahren. Nur in diesem Sinne hat Aristoteles der Redekunst ein so weites Wirkungsfeld eröffnet[1]; denn er hat die Rhetorik ebenso wie die Dialektik als rein formale Wissenschaft betrachtet[2] und ihr die Aufgabe bestimmt, das bei den verschiedenen Erörterungen gleiche Verfahren, mithin die allgemeinen Formen der Beredsamkeit darzustellen[3]. Demnach beruhen die von Vives gegen die Rhetorik des Stagiriten erhobenen Einwände auf ungenügender Orientierung seitens des Kritikers und müssen darum als hinfällig betrachtet werden.

Cap. 6. Würdigung seiner Polemik gegen die Logik des Aristoteles.

Von Alters her[4] wird Aristoteles als der Vater der Logik gepriesen; diesen Ruhm hat ihm auch Vives gelassen und damit nur eine billige Pflicht erfüllt; denn wenn auch Plato gelegentlich schon in seinen Dialogen wichtige Gegenstände der Logik behandelt hat, so verdankt diese Theorie ihren eigentlichen Ursprung doch erst dem Peripatetiker. Aber nicht bloss dies! Aristoteles hat die Logik nicht nur begründet und geschaffen, sondern auch zur Wissenschaft erhoben und in hohem Grade ausgebaut: Wie die Pallas Athene dem Haupte des Zeus, so entsprang die Logik dem denkenden Hirn des antiken Philosophen als ein Fertiges und Ganzes! Darum können wir Vives nicht zustimmen, wenn er die Logik des Stagiriten als für den wissenschaftlichen Gebrauch ungeeignet erklärt; vielmehr hat sie auch nach dieser Seite hin viele Vorzüge: Gegenüber allen frü-

---

1) Siehe auch Spengel, a. a. O. S. 21 u. 22. 2) Siehe hierzu: L. Spengel, Über die Rhetorik des Aristoteles, München 1851; S. 13. 3) Rhet. I, 4; 1359 b, 12 ff. 4) Schon der alte Biograph Ammonius schreibt (Buhle a. a. O. S. 49): „*τῇ μὲν γὰρ λογικῇ προσέθηκεν, διακρίνας ἀπὸ τῶν πραγμάτων, καὶ ποιήσας τὴν ἀποδεικτικὴν μέθοδον.*“

heren Erscheinungen der griechischen Wissenschaft bietet Aristoteles zum ersten Male eine Gesamtübersicht des wissenschaftlichen Denkens, eine vollständige Durchforschung der Denktätigkeit und lehrte so die Kunst des wissenschaftlichen Forschens, Erkennens und Beweisens. Dabei zeichnet er sich durch eine staunenswerte Virtuosität des abstrakten Denkens aus und beweist Klarheit und Sicherheit in den Begriffsbestimmungen. Wir stimmen Schneid[1]) zu, wenn er sagt: „Keiner hat es wie er verstanden, die Tiefen unseres Geistes zu erforschen, die Akte des Denkens gewissermassen zu secieren und ihre Gesetze festzustellen und zu begründen. In seinen logischen Schriften hat er der Wissenschaft ein Instrument verliehen, dessen richtige Handhabung sie den Irrtum vermeiden und sicher auf dem königlichen Wege der Wahrheit einherschreiten lässt.“ Aus diesem Grunde werden die logischen Lehren des griechischen Denkers in fast allen Punkten auch heute noch anerkannt: Kein Geringerer als Kant hat in der zweiten Vorrede[2]) zur „Kritik der reinen Vernunft“ das Urteil ausgesprochen, dass die Logik seit Aristoteles „keinen Schritt rückwärts hat tun dürfen, . . . dass sie auch bis jetzt keinen Schritt vorwärts hat tun können.“

Den Hauptgrund zum Tadel sieht Vives darin, dass Aristoteles metaphysische und grammatische Elemente in seine Logik aufgenommen hat; beide erscheinen ihm nur als unnützes Beiwerk, von dem die Logik befreit werden müsse.

Was nun zunächst den ersten Punkt betrifft, so ist es allerdings richtig, dass der aristotelischen Logik metaphysische Prinzipien zugrunde liegen. Sollte die Logik aber einen notwendigen Abschluss, eine letzte Grundlage erhalten, so durfte sie auf die metaphysischen Voraussetzungen nicht verzichten; denn „es erweist sich, dass die Erkenntnis der Formen des richtigen Denkens nur aus dem Verständnis seiner Aufgabe, diese Aufgabe aber wiederum nur aus einer bestimmten Vorstellung von dem allgemeinen Verhältnis des

1) A. a. O. S. 48. 2) In der Ausgabe von Karl Kehrbach S. 12.

Erkennens zu seinem Gegenstande entwickelt werden kann"[1]. Darum hat auch die aristotelische Logik ebenso wie die übrigen von dem Stagiriten behandelten Wissenschaften ihre Wurzeln in der Metaphysik und steht mit ihr im engsten Zusammenhang[2].

Wegen dieser engen Verknüpfung von Erkenntnistheorie und Logik musste der Philosoph auch die Kategorienlehre[3] in der logischen Disziplin mit berücksichtigen, wenn sie auch an sich, wie Zeller[4] meint, „mehr zur Metaphysik als zur Logik gehört, da sie nicht aus der logischen Form der Begriffe oder dem bei ihrer Bildung beobachteten Verfahren abgeleitet, sondern durch die Unterscheidung der realen Verhältnisse gewonnen wird, auf welche die Kategorien sich ihrem Inhalt nach beziehen." Was nun die Anordnung[5] und Auswahl der Kategorien angeht, so möchten wir — ohne damit zu sagen, dass sie seitens des Aristoteles willkürlich und planlos erfolgt sei — hier dem Kritiker zugeben, dass es unmöglich ist, ein festes Prinzip aufzuzeigen, welches der Deduktion dieser 10 Kategorien zugrunde gelegen hätte. Der Philosoph hat sich eben niemals darüber ausgesprochen, und deshalb bleibt alles, was heute darüber gesagt wird, reine Vermutung[6]. Von grosser Bedeutung ist die Kategorienlehre des Stagiriten, abgesehen davon, dass „sie — um mit Zeller[7] zu reden — eine Anleitung gibt, um die verschiedenen Bedeutungen der Begriffe und ihnen entsprechend die verschiedenen Beziehungen des Wirklichen

---

1) W. Windelband. A. a. O. S. 103. 2) Vergl. hierzu auch: De an. III, 8; 432a, 2 ff. 3) Vergl. hierzu auch: Theodor Gomperz, 13. Lieferung. Leipzig 1906. S. 26—32. 4) A. a. O. S. 186. 5) Gegen die aristotel Einteilung der Kategorien erklärten sich auch Petrus Ramus und Gassendi. 6) So, wenn Trendelenburg (Gesch. d. Kategorienlehre, histor. Beiträge I. Berlin 1846. S. 209) die Ansicht ausspricht, dass „Gesichtspunkte der Sprache den erfindenden Geist leiteten, um sie zu bestimmen." Vielleicht hat Zeller recht, wenn er (a. a. O. S. 265) meint, Aristoteles habe die Kategorien „empirisch, durch Zusammenstellung der Hauptgesichtspunkte gefunden, unter denen sich das Gegebene tatsächlich betrachten liess." 7) A. a. O. S. 271 u. 272.

zu unterscheiden," allerdings nicht geworden, der Philosoph hat nicht einmal selbst von diesen obersten Gattungen methodischen Gebrauch gemacht. Aber dass selbst die Logik, welche Vives erstrebte, schliesslich doch auf gewisse Kategorien nicht ganz verzichten konnte, ergibt sich aus der Tatsache, dass Petrus Ramus[1]), der Fortbildner der Vives'schen Logik, nicht umhin konnte, in der Form der „loci" wiederum die Kategorien wie Kausalität, Inhärenz etc. in seine „natürliche Dialektik" einzuführen[2]).

Charakteristisch ist es ferner, dass Vives auch die Demonstratio als metaphysischen Bestandteil aus der aristotelischen Logik entfernt wissen will[3]). Er folgt hierin dem Verfahren eines Laurentius Valla[4]) und Agricola[5]), die schon alles Sachliche aus der Logik verbannten; bei ihnen und auch bei Vives zeigt sich darin das deutliche Bemühen, die Logik in ein rhetorisches Gewand zu kleiden und womöglich mit der rhetorischen Disziplin zu identifizieren. Sie ahnten bei diesen Bestrebungen, die — das müssen wir lobend anerkennen — von unserem Denker entschieden am konsequentesten durchgeführt wurden, wohl kaum, dass die-

---

1) Professor der Dialektik und Rhetorik zu Paris, gest. 1572; er schrieb gegen die dialektische Doktrin des Stagiriten seine „Animadversiones in dialecticam Aristotelis" und machte in seinen „Institutiones dialecticae" den Versuch zu einer neuen Logik; seine Dialektik handelte im 1. Teile de Inventione, im 2. Teile de Judicio; nach ihm gab es längere Zeit unter den Logikern Ramisten und Antiramisten. 2) Siehe auch zu den hier behandelten Fragen: Emil Weber. Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie. 1. Heft der „Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte," herausgegeben von Prof. Dr. Falckenberg. Leipzig 1907. S. 24 u. 25. 3) Wenn er sich jedoch hierfür noch auf Aristoteles selbst (Top. I. 1; 100a, 29—100b, 19) berufen zu können meint, so ist das ein Irrtum; denn das aus der Topik angeführte Citat bezieht sich nicht auf die eigentliche Logik, sondern auf die in manchen Punkten mit der Rhetorik verwandte Dialektik, die Vives eben fälschlicher Weise der Logik beinahe gleichsetzte. 4) 1408—1457; seine Schrift führt den Titel: Dialecticae disputationes contra Aristoteleos. 5) 1442—1485; seine Schrift: De inventione dialectica.

ses Verfahren die Aufhebung der Logik bedeutete: Hierdurch wurde die logische Wissenschaft ihres Selbstzweckes beraubt und nur wegen der praktischen Fruchtbarmachung betrieben! Im Anschluss an die römische Popularphilosophie sah Vives die wahre Dialektik in der Wissenschaft von der Rede[1]) und schob an die Stelle der aristotelischen Logik die Prinzipien der Rhetorik und Grammatik. Von diesem Gesichtspunkt aus lassen sich auch die Angriffe, welche der Kritiker gegen die Demonstratio und deren einzelne Teile macht, verstehen, sie müssen aber nichtsdestoweniger als unberechtigt betrachtet werden. Seine Polemik richtet sich besonders gegen die beherrschende Stellung des Syllogismus, der dem Pädagogen nur eine unfruchtbare Denkform ist und unfähig erscheint, Neues zu ergeben[2]). Wie unrichtig Vives aber hierin urteilt, liegt auf der Hand; ist es doch heute eine in der Wissenschaft allgemein-anerkannte Tatsache, dass auf der syllogistischen Verknüpfung der Urteile d. h. auf der „Gedankenverbindung, in welcher aus gewissen Annahmen, vermöge ihrer selbst, etwas weiteres, von ihnen verschiedenes, mit Notwendigkeit hervorgeht“[3]), jeder Zusammenhang und Fortschritt unseres Denkens beruht. Doch ist es durchaus begreiflich, dass Vives zu einer so ablehnenden Haltung gegenüber der aristotelischen Demonstratio kam; denn alle Ansichten, die er in seiner Polemik entwickelt, zeigen unverkennbar, dass er dem Probabilismus und der von den Humanisten wieder erneuerten antiken Skepsis huldigte, die stets auf die Relativität theoretischer Meinungen, den Wechsel aller Wahrnehmungen und die Sinnestäuschungen hinwies und so eine wissenschaftliche Darlegung durch Schlussfolgerung für unmöglich erachtete. Von diesem Standpunkt aus sind all die Fragen, welche der Kritiker dem antiken Logiker entgegenhält, begreiflich, jedoch nicht imstande, die aristotelischen Lehren zu entkräften.

---

1) Besonders war später für Petrus Ramus die Dialektik nichts als Disputierkunst; ähnlich verfuhr auch Marius Nizolius. 2) Schon die alten Skeptiker leugneten den Wert der Demonstratio, später ebenso Sanchez und Bacon. 3) Zeller. A. a. O. S. 226.

Aristoteles hat vielmehr in einer für alle wissenschaftliche Arbeit nach ihm massgebenden Weise das Wesen der wissenschaftlichen Beweisführung erkannt und dargelegt. Auch sind die Einwendungen des Kritikers völlig belanglos. Er nimmt vor allem daran Anstoss, dass Aristoteles Axiome, unbewiesene, durch unmittelbares Erkennen gegebene Grundwahrheiten, als notwendige Voraussetzung für die Möglichkeit einer Schlusslehre heranzieht; aber dazu war der antike Philosoph durchaus berechtigt! Denn die Axiome[1]) sind apriorische Elemente unseres Verstandes und allen denkenden Menschen in gleicher Weise gemeinsam. Beweisen lassen sich diese jedem Beweise zugrunde liegenden Prinzipien allerdings nicht, wohl aber kann man sie wissenschaftlich begründen, d. h. durch Induktion als die conditio sine qua non alles Gegebenen nachweisen[2]). Darum sind die Axiome auch nicht willkürlich und veränderlich, sondern haben dauernde Giltigkeit; „denn der Irrtum — wie Zeller[3]) ausführt — besteht nur in einer falschen Verknüpfung von Vorstellungen, und kann deshalb erst im Satz, in der Verbindung des Prädikats mit einem Subjekt vorkommen, das unmittelbare Wissen dagegen hat es mit reinen, auf kein von ihnen selbst verschiedenes Subjekt bezüglichen Begriffen zu tun, die man nur kennen oder nicht kennen, hinsichtlich deren man sich aber nicht täuschen kann.“ Auf Axiome[4]) aber verzichten wollen, hiesse überhaupt alles menschliche Denken in Frage stellen und die Wissenschaft aufheben. Somit ergibt sich denn, dass die Vorwürfe, welche der Kritiker gegen die metaphysischen Bestandteile der aristotelischen Logik macht, nicht berechtigt sind; sie hängen indes mit dem kühlen Verhältnis zur Metaphysik überhaupt zusammen, das ein Charakteristikum fast aller rhetorisierenden Logiker unter den Humanisten ist.

Glücklicher ist Vives dagegen in seiner Kritik der grammatischen Elemente in der Logik des Stagiriten.

---

1) Siehe hierzu auch: Met. IV, 3; 1005a, 20. 2) Siehe hierzu auch: Eth. Nic. I, 7; 1098b, 3. 3) A. a. O. S. 191. 4) Siehe hierzu: Gomperz, a. a. O. S. 52—58.

Was er hier gegen die Vermengung von Logik und Grammatik sagt, verrät einen überraschenden Scharfsinn; auch wird Vives hier dem antiken Logiker gerechter als sonst, da er es lobend anerkennt, dass Aristoteles in Hinsicht auf die wissenschaftlichen Verhältnisse seiner Zeit auch die Grammatik in der logischen Disziplin mit berücksichtigt habe. Und wenn der Pädagoge der Grammatik nunmehr ihr eigenes Gebiet zuweist und sie von der Logik getrennt wissen will, so können wir ihm hierin nur zustimmen. Die Ausscheidung des Buches *περὶ Ἑρμηνείας* aus der aristotelischen Logik, die Vives darum vornimmt, erfährt heute zumeist ihre Bestätigung; denn nach den neuesten Untersuchungen ist es überhaupt unsicher, ob Aristoteles der Verfasser des schon von Vives kritisierten Buches ist, oder ob man es nicht vielmehr einem seiner Schüler zuzuschreiben hat. Zeller, der sich eingehend mit dieser Frage beschäftigt hat, dürfte recht haben, wenn er meint[1]), „dass diese Schrift zwar ihrem Inhalt nach mit der aristotelischen Lehre durchaus übereinstimmt, aber sich vielfach über Sätze der elementarsten Art in schulmässigen Erörterungen verbreitet, wie sie Aristoteles, sollte man glauben, in der Zeit, in welche ihre Abfassung fallen müsste, nicht mehr für nötig gefunden hätte."

Als grammatisches Element weist Vives auch die Modalitätsurteile aus der Logik hinaus; dass er diese Ausscheidung indessen unter dem Titel der Grammatik und nicht unter der Überschrift der Metaphysik vollzieht, zeigt aufs neue, dass er für die aristotelische Metaphysik nur ein mangelhaftes Verständnis besessen hat; als metaphysisches Element sind sie aber nach unseren früheren Darlegungen von der logischen Disziplin nicht zu trennen.

Überblicken wir nun diese Kritik der aristotelischen Logik als Ganzes, so müssen wir Lange[2]) allerdings zugeben, dass sie „in der Sprache unserer gegenwärtigen Philosophen nichts Geringeres enthält als eine scharfe und klare Durchführung einer formalen Logik," können aber andererseits

---

1) A. a. O. S. 69 u. 70. 2) A. a. O. S. 814.

in ihr auch nur das Resultat einer einseitigen Beurteilung sehen. Vives hat die Logik des Stagiriten entschieden viel zu gering eingeschätzt und ist ihr in den meisten Punkten nicht gerecht geworden. Gleichwohl hat er sich um die Logik ein Verdienst erworben: Durch seine scharfe Polemik wurden die Anhänger des antiken Denkers genötigt, die aristotelische Logik einer erneuerten, eingehenden Prüfung zu unterziehen, sich ihres hohen Wertes bewusst zu werden und ihr den alten Bestand zu bewahren; so war auch hier der Gegensatz ein heilbringender Faktor für die Entwicklung der Wissenschaft.

Schluss.

Werfen wir zum Schluss noch einen Rückblick auf die vorhergehenden Untersuchungen, so hat sich uns ergeben, dass Vives zu Aristoteles durchgehends eine kritische Stellung einnahm; konnten wir den von Vives ausgehenden Gedanken der Kritik als ein bedeutsames Zeichen des Fortschritts für seine Zeit gut heissen, so mussten wir seine Polemik gegen den Stagiriten im einzelnen vielfach als unberechtigt und haltlos beurteilen. Überall konnten wir aber einen Zug entdecken, der Vives auf allen Gebieten, wo er sich mit Aristoteles auseinandersetzte, gleichsehr auszeichnet: das Streben, den antiken Philosophen als zeit- und entwicklungsgeschichtliche Grösse zu erfassen. Mit diesem Gedanken der Kritik, die nur relative Grössen in der Geistesentwicklung der Menschheit kennt, ist Vives seinen Zeitgenossen weit vorausgeeilt und hat Aristoteles gegenüber dem Prinzip nach schon einen Standpunkt vertreten, der ein unveräusserlicher Besitz unserer Zeit ist. Das zeigt ein Blick auf den Entwicklungsgang der Philosophie; denn nach der allgemeinen Abwendung von dem Stagiriten, die bald nach dem Aufkommen des Cartesianismus und anderer Systeme erfolgte, war es namentlich Gottfried Wilhelm Leibniz, der „die beiden Extreme einer unbedingten Unterwerfung unter die aristotelische Autorität und einer durchgängigen

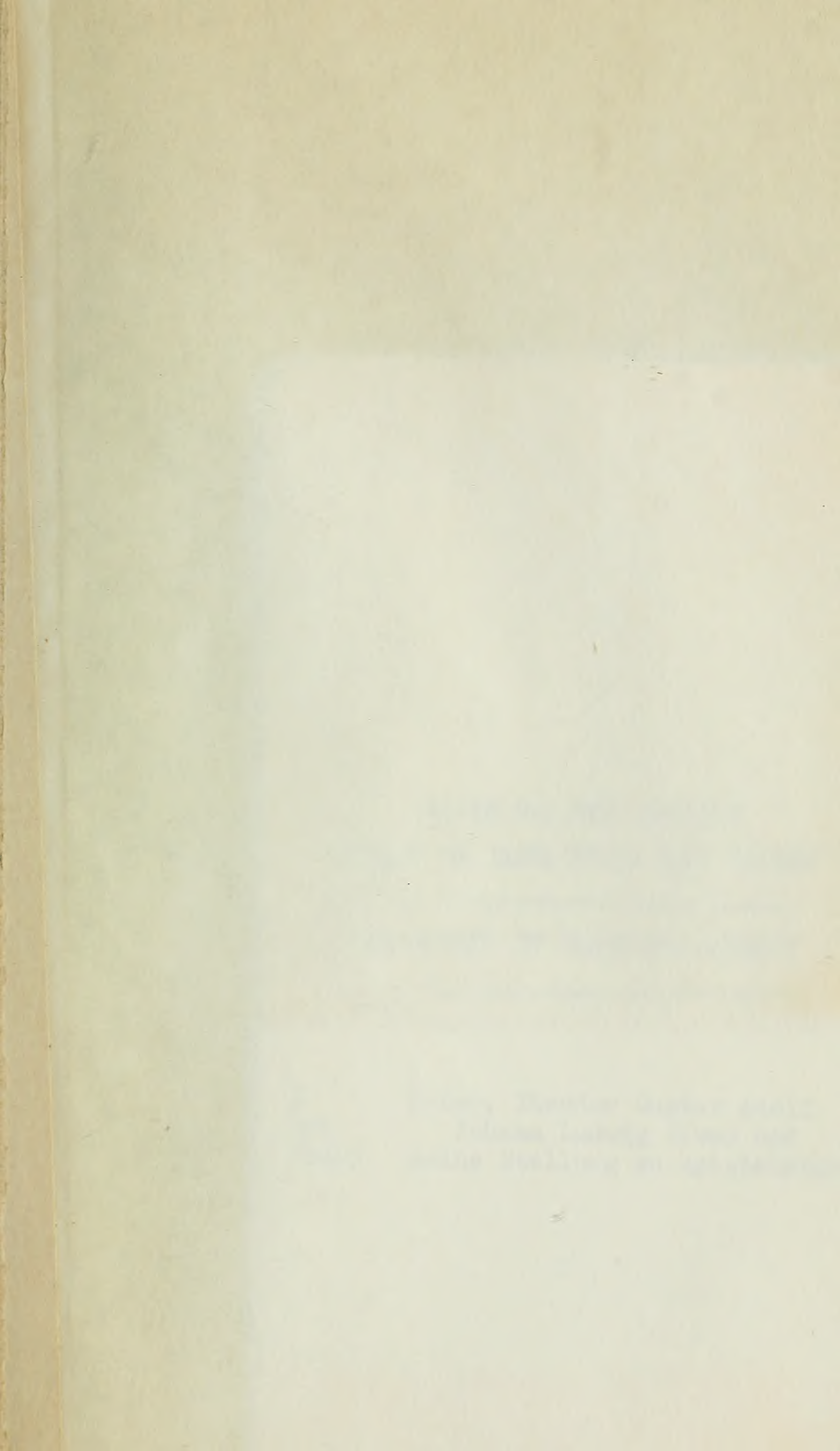
Verwerfung des Aristotelismus gleichsehr missbilligte“ [1]) und damit ganz im Sinne des Vives „nach einer rechten Würdigung des Masses der in der Lehre des Aristoteles enthaltenen philosophischen Wahrheit strebte“ [2]). Ganz besonders trug aber der gegen Ende des 18. Jahrhunderts erwachte historische Sinn dazu bei, die hohe Bedeutung der Schriften des Aristoteles für die Entwicklungsgeschichte der Philosophie anzuerkennen und das Interesse für den antiken Denker neu zu beleben [3]). Wenn dieser Werdegang in der Stellung der Wissenschaft zu Aristoteles uns heute klar vor Augen liegt, so hat auch Vives an seinem Teile dazu beigetragen, ihn zu ermöglichen. Darum gebührt ihm auch heute noch der Dank der Nachwelt, und es bleibt wahr, was einst Alsted [4]) von dem Pädagogen gesagt hat: „Vives qui vivet, quoad litterae vivent“ [5]).

---

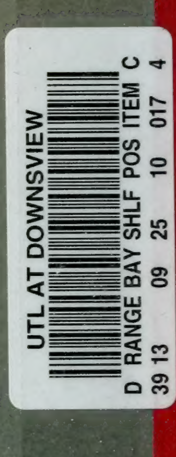
1) Überweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie I. Teil. Berlin 1894. S. 197. 2) Ibid. 3) Vergl. auch: Eucken. Über die Bedeutung der aristotelischen Philosophie in der Gegenwart. Berlin 1872. 4) Joh. Heinr. Alsted. 1588—1638, Professor der Philosophie und Theologie an der Hochschule zu Herborn. 5) Systema mnemonicum II. S. 505.

Lebenslauf.

Ich, Theodor Gustav Adolf Kater, bin geboren am 9. Oktober 1884 zu Paderborn in Westfalen als Sohn des † Kgl. Eisenbahn-Betriebs-Kassen-Rendanten Ludwig Kater und seiner Gattin Clara, geb. Nölting. Ich bin Preusse und evangelischer Konfession. Zunächst besuchte ich die Bürgerschule und das Gymnasium meiner Vaterstadt, dann das Gymnasium in Bremen, wo ich Ostern 1905 das Maturitätsexamen bestand. Darauf bezog ich die Universität Bonn und von Ostern 1906 an die Universität Erlangen. Während meiner Universitätszeit widmete ich mich hauptsächlich den Studien der Theologie und Philosophie, beschäftigte mich ausserdem aber auch mit Pädagogik und griechischer Philologie.






UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 09 25 10 017 4